حاشیه بر تجرید از خفری

هو الله تعالی شأنه

این یک مجلد حاشیه محمد بن احمد خفری بر شرح تجرید وقف کتابخانه موقوفه آستان قدس رضوی شد وقفاً صحیحاً لازماً بتاریخ جمادی الاولی ۱۳۶۴ هجری طهران خانبابا مشار

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب حاشیه بر شرح جدید تجرید ۶ ج

مصنف محمد بن احمد خفری

مؤلف

خطی نسخ ۱۷ سطری

چاپی

سال چاپ یا تحریر — عدد اوراق ۵۴

جزء کتب حکمت شماره

شمارهٔ عمومی ۹۷۰۰ شمارهٔ قبض

واقف خان بابا مشار تاریخ وقف اردیبهشت ۱۳۴۶

طول ۱۸ عرض ۱۳ گنجه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين وبعد
فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات اتفقت مني
على شرح الهيات التجريد قد جمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد
جعلني الله والطالبين من اهل التأييد قوله استدل شارح وجود الواجب بالحكم
اختار المص قدس سره في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو
الذي استدل عليه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج
الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة بعض
المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على
دليل واحد لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير
هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان الموجود افراده بالبداهة فان كان
واحد منها واجب الوجود بالذات ثبت المطلوب وان كان كلها ممكنا فلا بد له مؤثر
موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها
انه يجاب في الشق الثاني انه لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم
الدور والتسلسل وثالثها ان يقال بعينه انه لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود

لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا ورابعها
ما قرره الشارح وهو اوضح الوجوه انطباقا على كلام المص ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا
المطلب وناسب [illegible] البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة
في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لا
وجود الممكنات اعني تحقق بالايجاد وتحقق الايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما
لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود
مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات
كما لا يخفى بادنى تامل وهذا التحقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات وبذلك
ثبت وجود واجب الوجود بالذات وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث
هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا
محضا وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات وليعلم ان تتميم جميع براهين
هذا المطلب التي لا يؤخذ فيها ابطال التسلسل مبتنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات
الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الاعدام
عليها بالكلية فبعد تمهيدها لا شبهة في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل ان موجد
جميع الممكنات الصرفة واجب ان يكون خارجا عنها بالضرورة والموجد الخارج عنه
انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون

علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله او على الصفات المتقدمة المذكورة

يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات علة يكون علة له بالذات سواء على الاطلاق والعلة

لهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه يمكن ان يكون جملة من الممكنات

منشأ لوجوب الممكنات ولا فناء لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة ما قيل

من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه لا في الوجود

ولا في الايجاد اذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا

المطلب منهج اخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان بان يقال على ان يوجد شيء من الاشياء

بالامكان الوقوعي وفي ذلك الامكان ثبت وجود واجب الوجود بالذات باجراء

الطرق المذكورة كما لا يخفى بادني تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين

المتعددة على هذا المطلب العالي فان لكل منها كشعلة في ازالة ظلمة الجهل وللاجتماع منها

تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه اي بمعنى انه

ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه اي وقت فرض وان كان وقتا

ما منهما والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث

هو فاعل فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احدهما صحة صدور الفعل وعدم

صدوره وارادوا منها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى ذات الفاعل

من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و

التلازم بين معنيهما ظاهر فمعناها متفق عليها بين الفريقين والنزاع بين الحكماء

والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن

بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين

الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا بامتناع انفكاك ذاته

عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وح لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره

في الاستدلال بل الحق ان يقال في اثباته ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى

المذكور والا لزم قدمه ضرورة قوله واحتج على انه قادر الخ هذا الاستدلال ايضا يناسب لتابعي

الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح ايراده من قبل المصنف اذ على تقدير

هذا الايراد للقائل ان يعارض المص ويقول تاثيره تعالى في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب

بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج

الى شرط اخر حادث بناء على ما ذكره من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل

في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك محال عند المص بل له ان يقول ان العالم قديم

اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال

او تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث

او ولزم التسلسل وهو باطل عند المص والحاصل ان القول بانه لو كان حادثا لتوقف على

شرط حادث غير مسلم عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين الا ان الغرض الايجاب

المذكور فكيف يصح استعماله في مطلبهم نعم يصح استعمال الاشعرية لهذا ذلك الدليل على اثبات

ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا الترجيح

انما قال انفكاك ذاته عن ايجاد العالم لا الاستدلال ايجاد العالم عن ذاته مع ان السابق الى الوهم ان حق العبارة هذا اشارة الى ان للايجاب وللاختيار اعتبارين بهذا المعنى في طرف الفاعل اي كون الفاعل بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك عنه الفعل فالايجاب كون الذات ذاتا كذا اتيا لا في طرف الفعل فانه القدم كما عرفت في الحاشية السابقة فتامل يعرف غفلة من اعترض على هذه العبارة

عفي عنه سلطان

الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تعم في الحادث يحتاج الى مرجح
غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان كلاهم ان تاثيره
تعم ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل
المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فالنزاع بين الاشعرية
والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار
جايز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص في ثاني الامرين المذكورين فانه
وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على
شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجد
فهو قايل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير
ومصالح الغير لكم انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق
ان الاستدلال المص سابقا بخلاف الاشعرية ومن تبعهم فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور
وقالوا وجد ابتداء العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجد بدون مرجح غير
تعلق الارادة وبالارادة والاختيار يمكن الترجيح بغير المرجح قال المص في شرح
الاشارات والقايلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ان
اول الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير ان الفاعل لم يعلمهم وهم جمهور قدماء المعتزلة
من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهولاء لا يقولون بتخصيصهم على سبيل الاولوية دون الوجوب
ويجعلون علة التخصيص مصلحة يعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصهم لذات الوقت على

سبيل الوجوب

١٢

سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن العجز
عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء غير الفاعل وهو لا يسئل
عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى
ان الفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن
الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين انتهى ولا خفاء في ان المص
اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب قوله يلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي
هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة
اليه اذ لو كان حادثا لتوقف ذلك التوقف مع كونه لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما
مر الاشارة اليه بهذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور والحادث استلزام المرجح المستلزم
لتقدم الشيء على نفسه قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة الى هذا التقييد بعد تفسير
الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك
بين المعنيين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند المص وايضا التخلف عن الموجب
التام وان كان محالا لجاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور
وحدوث اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور
ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث قوله متعاقبة اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل
المطلق مع حدوثه وهو غريب قوله او مجتمعة لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول

قوله اذ لو كان حادثا لا [illegible] عن الموجب التام لا اخفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل مراد الشارح من القدم المذكور في قوله ويلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء ولذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا بالجزء التي تتوقف على شرط حادث فلعلت الاستدراك باي جميع اذ قد سبق استحالة قدمه سواء كان بالشخص او بالجزء او النوع وايضا لا يندفع ما مر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المصنف كما نص في تقرير الدليل ما مر سابقا

قوله وللمعترض ان يقول لا يجوز ان يصدر الخ اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور الذي لا دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين التفات الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولاقوال المصنف والواسطة غير معقول اي لا دليل عقلي على تجويزها فتحوزها مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المذكور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا ما يوافق كلام الحكماء قال بهمنيار في التحصيل وان تأملت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المصنف والواسطة غير معقولة ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني بما يقتضيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة للذات المصدر مما يختص بالمبدأ الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم

قوله اي قطع النظر عن انضمام الارادة اليهما المناسب ان يقال ان الامكان باعتبار القدرة

قوله المناسب ان يقال آه لا يخفى ان هذا الامكان ايضا مما قاله الحكيم ايضا وليس هو الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحشي انه قائل به المليين كما عرفت مقابل على ما ذكره هو وقوع انفكاك العالم عن الله تعالى بحسب نفس الامر المستلزم لحدوث العالم حدوثا زمانيا فظهر ان قول الشارح فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر آه على ما هو المتبادر منه انا ندعي ان معنى الاختيار هذا المعنى غير مناسب لمذهب المليين كما حققه المحشي انه مختار المصنف فان الدليل انما تعرض لكون التأثير بطريق الوجوب حال اجتماع الشرائط وهذا ليس موضع اختلاف بين المصنف والحكماء بل متفق عليه بين الفريقين نعم لو دل دليل على دوام وجوب التأثير وازليته مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المصنف غير زائدة على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كانت الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين على ذاته فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد لينتفي الايجاب بالمعنى المذكور او لو تعلقت كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مع الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى المذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو الواقع عن الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما مر الاشارة اليه وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى

قوله هذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار الخ لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار والارادة على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل فيه بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى الحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان محال فكيف حكم بانفكاك الارادة الواجب تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون فاللائق بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف يصطلح ما قيل فيه خلف فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن ولزوم الحكماء القول بمكانه فان الحادث في ان الحدوث له علة تامة

و هذا الدليل لا يدل عليه كما لا يخفى بل يدل على ان لا اختيار للاشعرية يجب الظاهر ولا يلائم الجواب المذكور لمذهبهم فانهم يتفقون على وجوب التأثير مطلقا فالظاهر ان قول الشارح هذا الايراد توهم الجبر باعتبار الوجوب المذكور فحق انه لا ينافي الامكان بالنظر الى الذات وهو كاف في رفع الجبر وسيأتي زيادة تحقيق
لهذا سلطان رحمه الله تعالى

لكان منافيا لاختيار المصنف ومقابلا لمذهبه

سلطان رحمه الله تعالى

بلا شبهة ولا نزاع لصحة وجوب تقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه

بالزمان ننقل الكلام الى علتها فلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول

بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك

يندفع كلام الحكماء والمتكلمين في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول فان تخلف

المعلول عن علته التامة بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا يجب الجابح ولا يجب التقدم

جايز عند الحكماء بل لزم ان يلتزموا به المامرا ما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث

يتخلل بينهما زمان وهم لا يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة

لتعلق الارادة باحداث الحادث الزماني فهو محال يستحيل بحسب الجليل من النظر بناء

على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي لم

التزامه اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات تقتضي

احداث الحادث في ان الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجيء

تفصيله وتحقيقه ان شاء الله تعالى قوله بان يريد الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد

بناء على الخلاف في ان الترك اما فعل يصدر عن التارك او عدم الفعل قوله اعني

انضمام الارادة الخ هذه العبارة والعبارة السابقة اي قوله فان القادر هو

الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل ايضا ليستا على ما ينبغي

فانهما لا يناسبان الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول التام

في ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللايقة في الاول هو ان يقال

ومثل هذا التسلسل جايز لانه تسلسل في الامور الاعتبارية المحضة لا وجود له في الخارج

فان القادر

قال القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى الارادة

الذاتية وفي الثاني بعد ان يقال ان اراد انه وجب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط

اعني الناشئ كونه قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة بقرينة يدل على المراد

لكن هذا ينافي ما ذكره بعد في شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد دليل

على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزايدة على الذات

قال المص في شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي نسبة

مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر واحتاجوا الى اثبات شيء بسببه تخصص الطرف

الذي يختاره فاثبتوا له ارادة متعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة

وقديمة عند الاشاعرة وغير زايدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة

الذين لا يقولون بارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل الصلاح قولهم

اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير

ذلك الوقت انتهى اقول الاظهر في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع

الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما مر في ما نقل عن

المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص فمؤدى هاتين العبارتين

واحد والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم ان مختار المص هو

ان الارادة مع كونها غير زايدة على العلم غير زايدة على الذات وان بعض الاوقات

اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب لكن ذلك على ما ذكر منك في الابحاث الاتية

قوله واما حال وجود الاثر فيجب وجوده اى يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر

بالارادة لا ينافى امكان الترك بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا التحقيق

فى كلتى حالتى الوجود والعدم ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقى الترديد

قوله يعنى نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل فى ثانى الحال

لقائل ان يقول التخلو فى ثانى الحال عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقدير

فلا يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فتطول المسافة فى الجواب

وليعلم ان المتكلمين اختلفوا فى ان القدرة على الفعل اى القدرة الحادثة قبله

او حين وجوده فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل

واستدلت قال بتعددها بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان

تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر وان كان جائزا

عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثانى

منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها فى الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج

الى القدرة والجواب عن الثانى ان حصول الفعل لا ينافى احتياجه الى القدرة التى

هى علة حصول المعلول لا ينافى الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف

الكافر فى الحال بايقاع الايمان فى ثانى الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر فى ثانى الحال

فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن تكليفه الا تحالة التكليف

بتحصيل الحاصل فينافى التكليف القدرة التى هى شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان

فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر صح ضم

المذكور والسؤال كليهما عن شيئين لمحل الخلاف بين الشيخ والحكماء على قرع المحشى والعجب غفلة المحشى عنه فتامل والحق ان كلام المص ليس اشارة الى جواب هذا الاستدلال ولعله اشارة الى ما ذكره المحشى فى الحاشية الآتية سلطان

فان م

يقال التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير وجوده واللازم منه ان

يكون المكلف مقدورا فى اى زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف

على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل اخر لا بذلك

التحصيل ويجوز ان يستمر التكليف حال القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل حال

الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل به بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته

لانا نقول كفى فى فائدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه هو الذى لا يتحقق فائدة

التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد فى الفعل وتركه

واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف

لا فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظى فانه ان اريد بالقدرة القدرة

القوة التى هى مبدا التاثير والكسب اى كان مع جميع شرائط التاثير فى الفعل

او الا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التى يكون مع جميع شرائط

التاثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة الناقصة التى يشترط معها

عدم تحقق جميع شرائط التاثير لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب بعض

كما يعلم من عبارة بعض ايضا كان الدليل الثانى دال على تحقق ذلك النهاية فان قيل

لعل المص ذهب الى اختيار القول الثالث ولذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل

مع العدم فى الحال قلت جوابه قال شرط القدرة انتفاء شرائط التاثير ففى حال العدم

تحقق شرائط التاثير فى العدم وفى حال الوجود تحقق شرائط التاثير فى الوجود ولا تحقق

بان تأثيرها هو الاستمرار واما اذا كان
مناط على ما هو المشهور بين المتكلمين من ان اثر القدرة
يجب ان يكون حادثا ازم على المتكلمين فلا يكلم
شده على الحكيم فتامل والحاصل ان هذه
الشبهة لو تمت لدلت على نفي القدرة
والنسبة الا ان قادرا اخذ فتامل

القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا نسلم عدم هذا التوجيه قوله ويمكن
ان في توجيهه ان يقال هذا جواب قولهم ان القدرة لا يتحقق في حال العدم قبل الفعل
لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع العدم فاجاب المص ان القدرة على الفعل المستقبل
محققة في الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية في قولهم ان الفاعل
لا يقدر على الفعل قبل وجوده قوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد قد اشار الى انه
ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل
يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر انه
ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي
تعلق القدرة باتقائه وايضا يكفي في كون طرف النفي اثرا بمعنى الاستتباع ان القادر
لم يشاء فلم يفعل فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة
اشارة الى رد الدليلين المذكورين في الشرح قوله اي قدرة الله شاملة لجميع الممكنات
اقول لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء الذي
لم يتصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور
عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بواسطة او بلا واسطة
فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن
فاعلا مستندا بان الممكن باعتبار ذاته لا شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يكون
موجدا لكون حينئذ وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته وح صح كون الممكن

قال الشارح وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق آه اقول لو صح هذا البيان واستلزم انه لا يتصور اختلاف
نسبة الارادة وتعلقها الى الممكنات فلا يتصور اختلاف نسبة الايجاد بان يوجد بعض الممكنات دون بعض بل
لا بد ان يوجد الجميع اولا او لا يوجد شيء اصلا وكذا يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو وغيرهما كما عرفت سابقا
سلطان ره تعالى

محركا للاجسام جوزان يجب الواجب تعالى محركات الاجسام ضرورة ان القادر على ايجاد
المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التاثير
لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى اما
بلا واسطة كما ذهب اليه البعض ومطلقا مع الاتفاق في ان الصدور غير الحركات
من الجواهر انما هو من الواجب تعالى واما قدرته على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن
الصدور عن الغير قوله لانا نم ان الامكان علة المقدورية الخ اقول لما كان الامكان علة
الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق
المليين فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر قوله ولو سلم الخ اقول
لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا وجب انتهاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات فثبت
شمول تعلق قدرته بجميع المقدورات قوله فان المعتزلة القايلين الخ اقول المعتزلة لا ينفون
امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق
الارادة بايجاد افعال العباد كما يعلم من التامل في ادلتهم قوله هذا الاستدلال بناء على
لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان
الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس التاثير ثابتا لغير الواجب الوجود دفعوا منع كون
ممكن غير مقدور للواجب بانه يلزم كونه غير مقدور تعالى عدم امكان صدوره عن
الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات واما على
مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان يقال كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره

عن الواجب تعالى باعتبار كونه فاعلا اى بدون اعتبار كونه مريدا وعالما بنظام الخير اى الجزاء
لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب المستجمعة لجميع
شرايط التاثير فعلى قاعدة الاعتزال الخ اقول على قاعدتهم لا يلزم الامتياز ان
يكون خصوصية بعض المعدومات الممكنة ثمن تعلق القدرة الشاملة لجميع شرايط التاثير
بل من تعلق الارادة لا يجوز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق القدرة بمعنى ان
لو اراد ماله تلك الخصوصية لم يقع بقدرته وعلى قانون الحكمة اقول على قانون الحكمة
لا يوجد ويوجد الا واجب الوجود بالذات وكلما كان له امكان قبول الوجود فانما يوجد
من الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس
له في حد ذاته وجود من عندهم اتصافه بالايجاد نعم قبول الوجود وقبول الحكم
يتحققان عندهم في الممكنات يدل على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار جاز ان يتعدد
المادة الخ هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تعالى وعلى التقدير لا يكون
لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة
الى جميع الممكنات التي لها امكان الصدور عن الواجب على السواء وان نسبة الذات
من حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي
لها امكان الصدور عن الغير على السواء ولا منافاة في صدق هذين الحكمين
اعظمها الثنوية الخ شبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد
للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها بان يقال الاشياء على خمسة احتمالات احدها

الى الذي

9

الشي الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشي الذي لا شر فيه اصلا وثالثها الشي الذي
يتساوى فيه الخير والشرور ابعها ما يكون خيريته غالبة وخامسها ما يكون شره غالبة
الشر وذات الواجب بالذات تعالى لم يمكن ان يصير مبداء للشر وصح ان لا يصدر عنه الا
قسمان من الاقسام المذكورة اى القسم الثاني الذي ليس فيه شر والقسم الرابع الذي
خيريته غالبة لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فعمل الثنوية من ان الله تعالى
لا يصير مبداء لما فيه شر يمكن الزامهم بان الله تعالى [illegible] الاشياء خيريتها غالبة وقد تاخر
ارسطو الملقب بمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية قوله وكانهم ارادوا
وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان قوله والمجوس منهم الخ قال
المجوس ان ايجاد اهرمن ليس شرا بل اعطى الشر فيه غير ذاته اوجد اهرمن ويكون جميع
الشر انما يصدر عن اهرمن قوله والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا الله الا
ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شريرا ما يكون شرا محضا وهذا
حملها البعض على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض او يراد ما
قال الشارح والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق والاحكام اى
احكام افعال الواجب تعالى بان يكون خالية عن وجوه الخلل والنقصان وتشتمل
على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى بالافعال ثم بواسطته يدل على علمه تعالى
بذاته قوله والتجرد اى تجرد الواجب هو على المشهور كونه غير جسم وغير جسماني
وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي

مبداء ح

قال المص

كلها ح
اما علمه بذاته ... [illegible]

المنزه عن الماهية والاعراض يدل على علمه تعالى بذاته اولاً وبواسطته يدل على علمه تعالى
بافعاله وفي هذا الدليل بحث تامل فيه ان كنت ذا شوق فانه لا يظهر الا لاهل
الذوق قال المص واستنادكل شيء اليه هذا الدليل على تقرير انه انما يدل
على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضمه الى دليل اخر دال على
علمه تعالى وعلى هذا يمكن حمل قول المص والاخير عام اي الاخير انما يدل على عموم العلم لكن
فيه نوع من التبادر ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين اخرين يدلان على اصل
العلم وعمومه احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها العالم
بذواتها بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل هو اشرف والكامل اتم ومن
كونه تعالى عالما بذاته ومبدا لجميع الموجودات علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات معقولة
كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم
يثبت العلم بذاته تعالى ثم يثبت العلم بجميع الموجودات الثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدا
لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبدا لفيضان العلوم على العلماء وكان
فياض العلوم وعلمها فكان عالما بذاته بالضرورة ثم باحد الوجهين المذكورين
يثبت انه تعالى عالم بجميع الموجودات قوله اتفق جمهور العقلاء انما قال ذلك لان بعضهم
نفوا العلم وظني انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته تعالى بل البعض
انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم
كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به والبعض الذي نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا

العلم الزائد على الذات كما يشعر به دليلهم قوله وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل الى اخره
عند التامل في اول النظر والاولى ان يقال وجوزوا والحاصل ان نظام الموجودات
على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه الشافعي
وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز بهذا اشارة الى ان بعض العقلاء قوله
نفوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله ويتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية الى اخر القول
لعلهم تمسكوا في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة
السمعية وح لا يرد ما اورد عليه قوله وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما ان
اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون الالتفات بها يستفاد من الشرع لا اصل
العلم وان اراد بالخطور حصول العلم بانه يكون معلوما الا بالشرع فيرد عليه ما اورد
الشارح عليه بقوله والظاهر ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول
العلم والقدرة لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد
من التمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان
فح لا يرد عليه ايضا الايراد المذكور قوله وكل مجرد عاقل الى حاصل كلامهم
ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلايقها قال بهمنيار في كتاب التحصيل
ولما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس
المحسوسية والمعقولية لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته ومدرك ذاته
يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكلما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس

وجوده الا كونه مدركاً فالامور التي يدركونها لا يصح ان يكون مقارنة للمادة والا
لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان يدركونها
والا لكان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك
ذاته ويشهد بذلك ان قوى الجسم كالبصر واللمس والذوق لا يدركونها ثم قال
المحسية م
في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية الشيء ووجوده
من حيث هو معقول واحد واذا كان وجوده لغيره كان معقولا له وان كان وجوده
لذاته فهو معقول ذاته واقوى الموجودات هو الموجود المستغني عن المادة واضعف
الموجودات ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فوجوده اقوى الموجودات فهو
اقوى في باب المعقولية اقول اضعف الموجودات ما حقيقته القوة اشارة الى
علية كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس للهيولى
وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف
ليس الا للموجود بالفعل وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل
بيان لقول المش
حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في
شان المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وبيانه لو كفى في
كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى التي اثبتوها هيولى
شاعرة بنفسها اذ ليست هي ماهية لغيرها بل ما يتبعها اوهي مجردة عن الهيولى
الاولى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها ان عني بالغيبة الواقعة في

تفسيرهم

تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن
الذات لامتناع بعد الشيء عن نفسه وان عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم ای ان عنی البعد
كل مجرد غير غائب عن ذاته ثم لم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل
الشيء بنفسه ويندفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا
على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم
فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور الحسي تكنم له فالموجود بالفعل
الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالمحل ثابت بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قال
الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم
لذاته فهو نور مجرد فهاتان القضيتان نازلتان منزلة قول المشائين من
ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الموجود
ای بهمنیار م
المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقولية لذاته وعقليته
لذاته نفس وجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان
المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها ثم ليس عكس الموجبة الكلية موجبة كلية
حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح
ان يعقل او لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل
فاذن انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير منه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان
يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا لاطلحال في المعقول بالقوة التي يحتاج الى تجريد يجرد عن
بالفعل

المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يقع فى المجرد بالفعل فان المجرد بالفعل
لا يحتاج الى ان يتغير فيه شى حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو
عاقل لذاته فانه لو لم يكن عالما لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا
بالفعل هف انتهى اقول ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس
الانسانية المجردة عالمة ومنشأ عالميتها ليس الا تجردها فى الجملة حكم الحكماء
بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشاء من التفتيش عن احوال النفوس
المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات علم البارى تعالى بان
العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على
الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ هو
كامل باعتبار ذاته قوله والثانى انه تعالى عالم بذاته الخ لا يخفى جاى حمل عبارة المتن
على هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته على احد من المعانى الثلثة المذكورة
سابقا اما الاول فلان العلم لخ تقرير هذا الدليل على النهج الذى فى المواقف
وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته فاذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان
التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشى المجرد القايم بذاته و
هو حاصل فى شانه لان ذاته مجردة غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته و
اما الثانى فلانه مبدا لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فغير الشارح
عبارته الى ما ذكره واورد عليه جميع الانظار التى ذكرها صاحب المواقف

وغفل

وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند
العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع الاول اذ المقصود بكل
منهما حاصل قوله ويرد عليه انه لا يلزم الخ وقد عرفت ان هذا المنع مندفع بان
العلم اما الحضور المذكور او لوازمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتجه المنع
نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره
او عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة
عما ذكره او عما هو لازم له بديهى لا خفاء فيه ودفع عن عبارته بامر الاشارة اليه ان لما
كان نفس الانسان عالما بالمعانى الكلية وذاته بذاته تجردت سواء ذلك ان التعقل عبارة
عما ذكره او عما يلزمه والحق هو الثانى وبذلك يحصل المقصود كما مر قوله فلم لا يجوز ان
يشترط فيه الخ عدم صحة اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم فى العلم
يعلم من علم الانسان لنفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها
غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى فى هذا المنع على تقرير الشارح ان
يستفسر عن عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان ذاته غير غايبة عن ذاته فيقال ان اريد
بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده لا يلزم العلم كما فى صورة الحلول وغيرها من الامور
التى لا يتصف بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف فمم كانه غير بين و لا
مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال فى الحجة
فى هذا الدليل كما هو المذكور فى المواقف وح لاجل اندفاع المنع الثانى يحتاج

الى الشبه المذكور في عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات
واما جان الحوار فقد عرفتها بما مر ولعل ان العلم العلة يوجب لك اقول صحة
الدليل الاخير ان الواجب في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته
علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة هي منه فيكون
عالما لجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان
الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي فليعلم ان لواجب
الوجود علمين احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار
ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات قال ابن سينا رسالة في ذلك
ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط
عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود
في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون
بينك وبين انسان مناظرة في شيء فاتكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم
تفصله شيئا بعد شيء الى ان تملأ ويسمه كاغذ بل ما عنده تعالى اشد تجريدا
انتهى ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الممكنات
وعلما وعلمها والتغاير بين هذه المعاني انما هو باعتبار والى هذا اشار
الفارابي حيث قال في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على الكل
من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته

تكملة علمية

وعلمه بذاته نفس ذاته ويحصل من علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل
في وحدته وعلم تفصيلي هو عين ذواتها ما وجد في الخارج والمدارك ومراتبه اربع
احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية
وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون
فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين
ذاته واجمالي بالنسبة الى المراتب التي بعد هذه المرتبة وثانيها ما يعبر
في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية
المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته عنده تعالى مع ما ينتقش
فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين
اللتين هما فوقهما وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي
ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية
والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب
الوجود تعالى ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية
واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود تعالى في مرتبة الايجاد
والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية
او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد
فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات

او ان لواجب الوجود علمين اجمالي وتفصيلي

الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فمنها انه لما كان وجود
العلة مغايرا لوجود المعلول اتجه على القول المذكور ان حضورها غير حضور المعلول
نعم ان استلزم حضورها حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات
العلة لزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونها قابلا وفاعلا للشيء الواحد من جهة واحدة
وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت
بطلانه او بطريق اخر وهو قيامها بامر اخر غير ذات العلة فلا يكون حضورها
للعلة لان الصورة القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء ولو فرض ان يكون في ذلك
الامر آلة لادراك العلة كان ذلك كالحواس التي لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا
في ادراك المعلولات الى الالة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم
بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل او
الانتهاء الى علم بمعلول هو عين ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور
معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان يقال ان حضور المعلولات الموجودة
في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما
حضور الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات
فبطريق اخر هو قيامها بامر اخر حاضر بذواتها عند الواجب تعالى ولا محذور في
ذلك فان مناط الاتصاف بالعلم احد الامور الثلثة اما العينية واما القبول
واما الحضور ولا محذور في احتياج الواجب بالذات تعالى الى معلوله في امر غير كمالي

لحضور

لحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى واما اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال ان
اريد بقولهم ان علمه بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فاللازم له
اريد العلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين وجود العلة
الغير الغائبة عن ذاتها وللعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي
لم يلزم تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور وكان القول بان حضور
العلة مغاير لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول
العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم
بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي
في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي بلا
محذور وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد
كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه تعالى بالمعلول
لعلمه بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان للمليين وهم اساطين الحكمة مذهبين
في علم الواجب تعالى احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصور العلمية
للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج في العلم المتقدم وقد
اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل
ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولات لذاته
وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود

بذاته فهو بعينه كونه مبدأ اللوازم اى المعقولات بل ما صدر عنه انما يصدر عنه
بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض بينفعل عنها او
يستكمل بها او يتصف بها بل كماله انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا فى ان
تحصل له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه
الاشياء لا لانه محلها ولوازم ذاته هى صور معقولات لا على ان تلك الصور
تصدر عنه فيعقلها بل لفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهى معقولة
له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له معقولات اذن فعلية انتهى فان قيل
قال بعد هذا الكلام وليرجع اى الواجب تعالى بحيث يحصل له تلك المعقولات بل بحيث
يصدر عنه تلك العلوم ليس هو عالم لان تلك الصور بل هو عالم بمعنى
انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك العلوم مع كثرة عنه على وجه بسيط
وبيان ذلك ان حقيقة بسيطة يصدر عنها مفصل المعقولات كان معقول البسيط
عنده علة للمعلومات المفصلة الى اخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم
المقدم عين ذاته قلت لما كان ظاهر كلامه السابق يدل على انه اختار مذهب
انكسيمانيس الملطى هو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على
الذات وصف الكلام الاخير وهو قوله وصور تلك العلوم مع كثرة عنه الخ
على العلم المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية و
هذا العلم المتقدم هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالى بالعلوم التفصيلية

والمذهب

١٥

والمذهب الثانى هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات جوهر فيه جميع صور
باقى الممكنات وهو اختيار ساليس الملطى فعلى مذهبه يكون الجوهر المجرد الاول
غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات
الغير مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب فصاحب الشفا فيه متحير بين هذين
المذهبين لما فى كل منهما واختار فى الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه
ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان فى المذهب الثانى نفى الاختيار بالنسبة
الى الجوهر العينى الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم
المتحد مع المعلوم بخواص الاشياء وهذا النحو من العلم لا يكون عين ذات
الواجب تعالى عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار تابعيه من صاحب
الدراية وبهمنيار هذا المذهب واما المصنف فلم يتعرض بهما لنحو العلم الكمالى
المتقدم على الايجاد الا بالاشارة واما فى شرح الاشارات فهو يخالف صاحبها
فاختار المذهب الثانى لما فى المذهب الاول من الامور المذكورة
فى الاشكالين المذكورين سابقا واشار فيه الى ما يؤدى الى التحقيق الذى
ذكرته اولا وما يدل على ان هذا التحقيق الذى اخترته هو المختار عنده
ما قاله فى الرسالة التى الفها فى تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا
يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى
من يباشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان

كان في حال استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار
باعتبارين فوقوع اسم العالم على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني
باعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وهو بذلك
الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء
واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني فهو يحتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم بذلك
الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون
بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا تتعدد الا بالاعتبار
واما المعلولات القريبة فيكون باعتبار ذوات تلك المعلولات ويتحد هناك
المدركات والادراكات ولا يتعدد ان الا بالاعتبار ويغايرها المدرك
قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والغرض من هذا التطويل
هو الاطلاع على مذاهب وعلى حقيقة ما هو مختار للمص روح الله روحه
والتغاير اعتباري اي والتغاير بين العلم والمعلوم والعالم في علم
الاول تع لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تع للمعلومات
بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية فهذا الكلام جواب عن
كل من السؤالين اللذين احدهما ان العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب
المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تع عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري
كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي

وثانيهما ان العلم الحقيقي امر يكون سببا لانكشاف المعلوم فوجب تحقق التغاير بينهما
فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تع بذاته وبالمعلولات
التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم
بالصور العقلية عينها فان الصور العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم بها
فهي من حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي كاشفة بذاتها علم وايضا منهم من نفى
عنه تع العلم بالعلم لاستلزامه التسلسل ضرورة مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى
جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب عنه
على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المص من ان العلم والمعلوم وكذا العالم واحد
في علم الاول تع بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة وعنهم من قال الى قوله والى
هذا المعنى اشار الاستاد بقوله ومنهم من التزم ان العلم يستدعي صورا مغايرة
للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال
الاول من الاشكالين المذكورين سابقا ان معقولاته تع صور مباينة متقررة
في ذاته تع وذلك لا ينافي وحدته الذاتية ورده المص في شرح الاشارات وذلك
قول مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية
بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى الصورة غير صورة ذاته التي بها هو هو
فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى الصورة غير صورة ذلك الصادر
التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها

فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك
الصورة بغيرها بل كما تعقل ذاتك التي هي كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير
ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتبارات ذاتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة
فقط على سبيل التركيب ولذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما
ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظنن
ان كونك محلا للصور العقلية شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك
لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك
الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره
ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل لها اياها من غير ان تكون هي حالة فيه فاشار
المص الى هذين القولين بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة وما كان البيان
سهل المأخذ بادي توجه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور لانه منشأ للحكم
المردود المذكور لان نسبة الحصول اليه اشد كما عينا ان احدهما ان حصول
مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل
في الفاعلية اشد تأثيرا في الانكشاف من حصول الصور الادراكية لعللها القابلة
التي لم يكن عليتها الا بالمشاركة كما مر في كلام المص وثانيهما ان حصول المعلولات

للفاعل

للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لقابله
كما مر نظيره ايضا في كلام المص المنقول ولا شك ان في شرط الادراك انما هو
الحصول للمدرك او منه والحضور عنده لا الحصول له فيه كما في ادراك نفس
الانسان الصور الخيالية والحسية كما مرت الاشارة اليه في كلامه المنقول
قوله وذلك بالوجوب الحكم لم يذكر الشارح اللازم الذي هو الخط اي قولنا
لما كان حصول للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى وقيل عليه
ان ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء في
الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة
فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط يصحح
للعالمية اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجري تحقق نسبة اخرى
وان كانت اوكد من تلك النسبة بل للقايل ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة
السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف
بالسواد فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بطريق الاولى وهذا
مما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول
المجرد للمجرد من حيث هو حصول له من حيث منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجه
الظلي والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا خفاء في ان صدور المعلولات
عن العالم بذاته الفاعل بلا تشريك الغير يقتضي الحصول والحضور اقتضاء

المعتبر

للعالم

اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية لها من قتضاء
تعلق النفس المجرد بالقوى الحسية المتصورة بالصور الادراكية الحسية
لها والحاصل ان منشاء العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضاء
نسبة الفاعلية لها اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق المدبرية لها واما
اتصاف الشي بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول
يرتبط بفي او باللام او بمن بخلاف منشاء العالمية فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول
في المجرد بل هو شامل له وللحصول له وللحصول عنده فحاصل تحقيق المص انه كما ان
علم الاول تعم بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه تم بمعلولاته فانه قال في شرح
الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة قد
علمت ان الاول تعم عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود
الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول
فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول تعم له شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما
حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة
مستانفة في ذات الاول تعم عن ذلك ثم لما كان الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات

لها بحصول صورها فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب وكان جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الاول تعم
الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذلك الموجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تم مثقال ذرة
من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف
لك كيفية احاطته تعم بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تم وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معان ثلثة احدها الانتزاعي
الاضافي المصدري الذي اشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به
الشي وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او عن الغائب
عنه او عن خفي عنه كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المكشوفات
بالذات وبعد تذكر هذه الابحاث المذكورة ها اندفع جميع السوالات
الخمس المشهورة التي احدها ان العالم مشتق من العلم فوجب ان يكون
العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم المباين
للعالم كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما يشتق من العلم الانتزاعي
المصدري والعلم الذي يصلح ان يكون عين العالم او عين المعلوم
بالذات انما هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم ماخوذة من
العلم الحقيقي كان اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء

كان عين الذات العالم القايم بنفسه وارتبط به العلم نظير ذلك ما

قيل في صيغة الموصوف المأخوذ من الموصوف الحقيقي وثانيهما ان التحقيق

المذكور الذي هو مختار المص يقتضي ان يكون الصادر الاول غير

مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه

وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه او لا من ان

يقال ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه مغاير بالاعتبار

له من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه موجودا في الخارج

والدفاعه بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور

الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان يقال ان هذا العلم الذي

هو عين ذاته تم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة

الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لخصوصية شيء اعلى الى

الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصصة للشيء الذي يتميز بها اليه

واما الثاني فظاهر قال صاحب الشفاء واعلم ان المعقول قد يوخذ من الشيء

الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة من الموجود وقد يكون

بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة

محركة لاعضائنا الى ان نوجد فلا يكون وجدت فعقلناها ولكنها عقلناها

فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء

للصور

الى الصور الثانية سواء هذا فاعلم فان القايت المكلف في طي البنا هذا الحاضر

وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي

نسبته الى جميع المعلولات على سواء لا يصح ان يكون منشا الصدور خصوص

الصادر الاول ورابعها انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور

الغير المتناهية واندفاعه بان حاصله ان ذلك جايز في العلم الاجمالي وخامسها

ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف بذاته وكلام المص

يدل على ان الموجود المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه ظاهر قوله لا يعلم

الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودات عينية

او صورا ادراكية محسوسة او معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منها

بل هذا الدليل يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية

كلية قوله فاما ان يزول ذلك الخ زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا

ليس في الدار في الان المقدم او في شيء من الان منه لا بان يعلم انه ليس في الدار

على الاطلاق لان المطلقة لا ينافي الوقتية ولا بان يعلم انه ليس في الدار

في الان الذي ليس في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الان السابق

الذي فيه كان في الدار وعلى هذا يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول كما له

موجبا للجهل ... لا يتحقق الزوال في الواجب الوجود تم كالاخفى فالدليل

المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات عن الواجب تعالى لان ذلك العلم لا يستلزم

الزوال المذكور ولا علم البقاء المذكور كما لا يخفى ولا يكون الجواب مطابقا لاجراء
الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق الجواب المذكور هو ان يقال
اذا لم يحضر عندنا الجزئي باعتبار ذاته في ان حضر عندنا الجزئي الاخر حضر عندنا
الجزئي الاول فان وجد لزم التغير في علمنا والواجب الوجود تعالى منزه عن
ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن
ذلك ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بصرف عن الظاهر لان العلم عندنا
الخ هذا انما يناسب المذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار
المص في العلم كما مر بل المناسب ان يقال ان العلم عندنا نفس المعلوم والتغير فيه
ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه
التغير في الحضور الذي هو لازم للعلم فهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير
جايز بالنسبة الى واجب الوجود تعالى كتغير الايجادات واليه اشار المص بقوله
وتغير الاضافات ممكن قوله قال الحكماء علمه تعالى الخ اقول وهاهنا ذكر كلام
الحكماء الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر ضعف تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر
التحقيق الذي لا غبار فيه ثالثا قال فيه انه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته
تعالى عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث متغيرة عقلا زمانيا متخصصا بل على
نحو كلي فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عنها زمانيا انها معدومة
وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة

عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب
الوجود متغير الذات ثم الواجب سبحانه عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها
مما لا يتشخص لم يتعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض
مادية ووقت وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا
في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما ندركها من
حيث هي محسوسة او متخيلة بالة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب
الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما
يعقل كل شي على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شي شخصي ولا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذه من العجايب التي يحتاج تصورها
الى لطف قريحة انتهى اقول يعلم من كلامه المنقول المذكور ان الموجودات
الكائنة الفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة
قبل ايجادها ولا ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي
هي متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما نشأ من غطاء
على البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القايل بذلك النفي فان واجب
الوجود تعالى مبدأ لوجود الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كان
كلية او جزئية فيتصور عنه تعالى منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا
فان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت

او عقلية بذاتيهما حين كونهما موجودين ولا احتياج في ادراكه تع الى الالة و
العجب كل العجب ان هذا القايل صرح بان واجب الوجود مبداء لكل وجود وبان
لا يعزب عنه تع شيء تخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر
عنده تع باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا يعزب شيء من الجزئيات
والكليات اصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تع
لا يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا
في كتاب مبين فان قوله تع وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء الذرة من
الذات باعتبار الوجود العيني وقوله تع ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين اشارة الى ان الحضور باعتبار الوجود العلمي المتقدم على الايجاد العيني
فان جميع المتغيرات والحركات حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تع في
اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في
النسبة والاضافة لا في الذات والمحذور فيه كما اشار اليه المص بقوله
وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا البحث ان جماعة من متعصبي الفلاسفة
التعقوا وقالوا انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور ليس يعلمها الله تع
عن ذلك علوا كبيرا الا انهم المتاخرين كلامهم ومنشاء ذلك الا انهم حسبوا ان تصور
الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص
ولما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا مطلقا واذا ادرك وقيد

الماهية

الماهية النوعية به صار المدرك جزئيا ولهذا حسبوا ان كون علمه تع بالجزئيات
على الوجه الكلي مبني على عدم علمه بهذا المخصص وتاكد بهذا الحسبان عنوانهم
بان الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم
ينفون علمه تع بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه
من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية
نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك ثم يثبتون علمه تع بجميع الامور
الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عنه علمه تع
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن علمه تع بها على وجه كلي لا يمنع فرض
الشركة فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس كالتخييل فهو مدرك له تع
بطريق التعقل ولما كان كثير من الصفات في حقه تع نقص وان كان ذلك
في غيره تع كمالا كذلك الادراك التخييلي مثلا نقص في حقه تع فهم لا ينفون
علمه تع بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تع
بجميع المحسوسات والمتخيلات ولا ينفون في الاشخاص المادية ما ليس لماهيته كلية حتى
لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفيرهم
سواء تم دليلهم على ذلك اولا وسواء طابق الواقع اولا انتهى اقول في
تاويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تامل لان حاصل التحقيق الذي مر
مبني ذلك التاويل ان يكون تشخص واحد بوجه واحد معلوما للعالمين بحيث

الاول ان يكون العلمان كلاهما حضوريين
والثاني ان يكون كلاهما حصوليين
والثالث ان يكون احدهما حضوريا والآخر حصوليا

يكون عند احدهما جزئيا مانعا عن فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق
الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع عن فرضها فيه عند الآخر بواسطة انه مدرك
بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات
لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة
على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا عن فرض الشركة فيه عند
احدهما كان مانعا عنه عند الآخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون
المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض
الشركة فيه والمعلوم بالذات للآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع انه
لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون المتشخص المذكور
هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للآخر فقسمين وبادى النظر و
العكس بثاني النظر ظهر بطلان احد القسمين وصار القسم الثاني في حكم
الاحتمال الثاني في البطلان وفي الجملة لا اخفاء في ان المعلوم الممكنات المتغيرة
التي هي معلومات بذواتها والحوادث المتغيرة ان كانتا معلومتين بذاتهما
لواجب الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بهما في الشهود العيني
والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومتين له تعالى الا بالعرض اي
بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب شيء عنه باعتبار الوجود العيني تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق به كفرهم وايضا ذلك ينافي قولهم

ثم ان انكشاف

ثم ان انكشاف العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها عندها
فقول بعض الجماعة الخ انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور
ليس معلوما له تعالى عن ذلك الخ ان كان في العلم المتقدم على الايجادات العينية
فيرد عليهم ان كلام المتاخرين في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع الايجادات
وهو الحضورات الزمانية التي لا يتحقق قبل الايجادات وان كان في العلم
الذي هو مع الايجادات فكون المتشخص المتشخص بذاته انما يتحقق في الاشخاص
المادية لا يوجب نفي تعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور
بل الحاضر بذاته نعم ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده
مسبوقا بالعلم الحصولي المغاير لذات العلة على اعتقادهم واذا تقرر هذا
ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم
ان ارادوا بذلك العلم العلم المتقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه ولكن
ان ارادوا به العلم الذي هو الظهور المتجدد الزماني صح القول بانهم نسبوا الخ
اليهم نفيه وبذلك يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم لانهم يثبتون علمه تعالى بجميع
الامور الممكنة الموجودة فانه ان اريد به العلم الذي هو الحضور الزماني
الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف على احد عند التامل في كلامهم
انهم لم يثبتوا وبذلك يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فكلها مدركة بطريق لهم الا
الاحساس كالتخيل فهو مدرك لهم بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل ما هو

اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم الكلام بالمنيار حيث قال المعلم
المجرد عما سواه ولمقارنته غير موثرة يسمى معقولا والمعلوم بما خالط
بغيره يسمى محسوسا ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك الحس
والتخيل للجاسة المدرك بل بحضور ذاته وصورته الحسية والخيالية
كما هو حاضر عند النفوس الناطقة ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة
لكونه مستلزما للتغير ويتعلق بذلك النفي كفرهم وايضا ظهر حال
قولهم بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعم لجميع المحسوسات
والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكهما
باعتبار الحضور العيني ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من التامل
فيما نقل عن صاحب الشفا فيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى تدخل فيه الان والماضي
والمستقبل فتعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان وقيل القول المذكور عنهم بما وقع
ذلك الخسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع
وان كان معقولا له على النحو الاول فان هذا ادراك جزئي يحدث
مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا وبهذا وحاظره حكم الغزالي بكفر قايله وان اريد

باثباته ادراكهما باعتبار صورتيهما الظلية لا باعتبار حضور ذاتيهما بحسب
الوجود العيني ورد عليه ما ورد على اختيار شق الاول وايضا ظهر حال قولهم
ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس ماهيته كلية حتى لا يمكن ادراكه
بطريق التعقل الى ان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع الحاصل
له او لا حظ لكم فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قايله كما مر وانما قولهم في
تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية بنحو من الادراك لا التفاوت
في المدرك فقد بينت حاله في الحواشي السابقة في مبحث التشخص وما يتعلق بهذا
المبحث ما قاله المص في شرح رسالة الفهامي في تحقيق العلم ان الحكماء الظاهرية
قالوا انه تعم عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل لهم
لا يمكن ان تنكروا وجود الجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة وكل موجود
فهو في سلسلة الحاجة يستند الى الباري تعم الذي هو مبداه وعلته
الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها فان
علم الباري تعم بذاته اتم العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعم بالجزئيات
على الوجه الجزئية المتغيرة وبين ان تقروا بالكلام احد المقدمات
المذكورة اخذ المصنف ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها
الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية لتعارض الادلة السمعية
ثم ذكر تحقيقا فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان او بمكان فانما يكون

امرام

الا وراك منه بالة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك
المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت ما يكون وجوده
في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس
الآن ويدرك المتغير المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها
بانها في اى جهة منه وعلى اى مسافة ان بعد عنه واما المدرك الذي
لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان
اى حادث يوجد في اى فصل من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث
الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم
المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الآن يحكم هو بان كل موجود
في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله
او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اى جزء يوجد من المكان واى
نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما
على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او
موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني
بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او
بالمكان او بالحضور او بالغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي
او فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلم لجميع الموجودات

اتم العلوم

اتم العلوم واكملها. بهذا المعنى يعلم العلم بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى اقول
الى هذا الاصطلاح اشار بقوله في هذا الكتاب وانه تعالى يعلم الجزئيات على وجه
كلي اى يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عنه علمه شيء منه ثم قال في
شرح الرسالة بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور
فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا جسمانيا في وقت معين و
مكان معين وكما ان الباري تعالى يقال عالم بالمذوقات والمشمومات
والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون
له حواس جسمانية ولا يثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا نفي العلم بالجزئيات
المتخصصة على وجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا يثلم في تنزيهه بل
يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية
انما يوجب التغير في تعلق معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه
وبينها فقط انتهى واقول كلام المحقق في حد ذاته صحيح من اوله الى آخره
ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده سيد المحققين عليه من انه منظور فيه
اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته تعالى كالجزئيات المتخصصة
على وجه يدرك بالآلات الجسمانية وكالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى
عن ذلك مع ان القاعدة المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له
وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك

بقوله واما المدرك الذي لا يكون كذلك الخ

لا بالة جسمانية غير زماني ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد
لان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء كان منطبقة او
غير منطبقة لا بالانطباق فقط والا لم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض
لها التغير زمانيا ولا شك ان الجود المدرك لا بالة جسمانية مع انه بريء عن
التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود والاضافي ان نسبة جميع الازمنة
اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على
جهتين احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في ذلك اليوم
مثلا لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان
كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه و
اختلاف نسبة الجود المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم
في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما لا لفقده
وفي الزمان الماضي فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما واما انا
فلان قوله لا يحكم بالعلم على شيء من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه
موجود الان او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان تختلف
باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه
كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا قد نحكم بعدم شيء في الحال
مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا موجود الان حين كونه مع هذا الان في

الوجود

الوجود دون ان اذ فان الاشارة الى الان ليست حسية حتى يقال
ما هو بريء عن الحاسة لا يصح ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه
موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظة هناك الاشارة الى مكان قريب
عن مكان الجود المذكور فيتم لانه ليس بمكان فلا يكون مكان قريبا من مكانه
لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من
مكان الجود المذكور بل نشير الى مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة
الى مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم الجود مشيرا الى هذا
المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شيء من تلك الانظار لان
جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق
اعتراف بان بعض معلولاته تع غير معلوم له فان الجزئيات المتغيرة
معلومة له تع بالاطلاع الحضوري لا بالصور فقط ولا بالالات
الجسمانية بان يكون محتاجة اليها على نحو احتياجنا اليها واما الحضور
والغيبة فهما معلومتان له تع بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه تع
فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور امر من شانه الغيبة او المراد منه
الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس بزماني و
لا مكانيا واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة
والامكنة بالنسبة اليه تع نسبة واحدة انه تع غير مختص ببعض الازمنة والامكنة

بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في احد الازمنة والامكنة
بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى
كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي
هي عينها وفي الحضورات التي هي النسب بينه تعالى وبينها كما يدل عليه
قوله انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه تعالى
وبينها وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص
كل حضور بزمان معين ومكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار
انها واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك
واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا الحكم بالعدم على
شيء من ذلك انه تعالى الحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال بمعنى زمان
مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا الحكم على شيء بانه موجود في الآن او معدوم
انه لم يحكم على شيء بانه موجود في آن ما وجد او معدوم فيه والمقصود
ان الله منزه عن ما يقال بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل و
بعضها حال بالنسبة الى ذاته تعالى وجوده ولما قول المعترض ولما قوله
لا الحكم على شيء بانه موجود هناك الخ فلا يدفع بان يقال المراد الشق الاول
من الترديد والمحذور فيه اذ قوله لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود هناك
الخ لا يخل بالمقصود فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة

ان مرادهم

ان مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات
بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها الا انه تعالى يعلم بعضها و
يفوت عنه بعض الخ كما هو شان الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في
تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين بحث من وجهين كما لا يخفى على المصنف الى
كلامهم ومن المتاخرين من تكلف وقال في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه
تعالى يعلم الجزئيات بوجه يشابه الكلي في ان لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره
الشارح في توجيه كلام المصنف وقال نقال الحكماء ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع
قول هذا البعض الى تحقيق المصنف كما لا يخفى قوله علمه تعالى ليس زمانيا الخ اقول
لا شبهة في ان علمه بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو عبارة عن
حضورها باعتبار الوجود العيني بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زماني
في الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها
باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخ اما ان تكون
تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار
ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني
زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا
تغير فيه اصلا فهو اما اجمالي وهو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى ان
الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انا

معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد هذين المعنيين اللذين وقعا في عبارتي المص وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى احد هذين التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما يعلم على الوجه الكلي فالكل منحصر في شخص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه قوله واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا وقد عرفت ان علمه تعالى الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصف باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في القران المجيد قوله اذ الحال معناه زمان حكمي هذا ان اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا المذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث او المطلق فلا يدل على ما هو المطلوب والصواب ان يقال الحال زمان فيه وجودي وتكلمي والماضي زمان قبل زمان وجودي وتكلمي والمستقبل بعد زمان وجودي وتكلمي قوله لكن كان علمه ازليا الخ ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود تعالى فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان ان الجزئيات حينئذ جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزايد على الذات لم يناسب الا

مذهب البعض

مذهب البعض الذي قالوا بالعلم القديم الزايد على الذات ولا يناسب مذهب المص قوله فالله سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية الخ لا شبهة في تحقق هذا العلم ولكن لم ينحصر علمه تعالى في ذلك بل له علم اخر حادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم وانكاره الانكشاف للحادث حين الايجاد العيني كفر قوله لم يتصف الزمان مقيسا اليه الخ لا خفاء في ان الزمان لم يتصف بالمضي ومقابليها مقيسا الى ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه كتاب العزيز قوله فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى الخ هذا انما يصح في العلم المقدم على الايجاد العيني لا في العلم بذوات الحادثات باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها لما كان كل منها حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت المتقدم على ذلك ولا في الوقت المتاخر عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها من حيث حضور الزمان وهي لحسب الحضور اوصافها الثلثة وفي قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستقرا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحث لا خفاء فيه بعد كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة كل في وقته

لا تغير فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحصولي الذي هو عبارة عن
الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان كان مستلزما له وعبارة
الفلاسفة تقتضي نفي الحضور للحادث الزماني فهذا التاويل لا يناسب
مقتضى عبارة الم‍ ثم قال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله انه تعالى يعلم الجزئيات
على وجه كلي وقد عرفت ان هذا التاويل غير مرضي عند الم‍ قوله او صفة
حقيقية ذات اضافة هذا انما يناسب مذهب الاشعري ومن يحذو حذوه
والمناسب لمذهب المص ان يقال واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند
العالم او حضوره فلا حاجة الى آلة جسمانية وخلاصته ما حصل من الابحاث
المذكورة ان علم الواجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم به
جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا
دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي لا
تفصيل بعده وهو عين الموجودات العينية عند المص ويعبر عنه عند البعض
بتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار
الزمان وفيه تغير بحيث لا يوجب نقصا فان ذلك التغير ليس في العلم بالذات
بل انما يكون في العلوم من حيث هي معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما
هو في المعلومات وفي العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات
فهذا التغير لا ينافي عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب وليعلم ذلك

ولا

ولولا مخافة الاطناب وسآمة الاصحاب لخضت في مبحث العلم على الوجه
الشافي لكن ما ذكرنا من الايماء عند المتامل هو الكافي قوله والجواب على ما مر
من ان العلم تابع اه اقول لا يلزم من كون العلم تابعا غير علة وغير مفيد للوجوب
ان لا يكون للحادث واجب الوجود لجواز استناد وجوبه الى امر آخر وكيف لا وقد تقرر في
البيان على وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة المخصوصة لا يدل على نفي العلة
العلة مطلقا قوله ولو سلم اي لو سلم كون العلم علة للحادث ومفيدا لوجوبه
كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال العباد
ليست معلولة لعلم واجب الوجود تعالى وواجبة باقتضائه فالاولى في الجواب
هو ان يقال التالي المذكور غير باطل لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان
في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان للذات
والتفصيل ان يقال الحادث اما فعل العبد او لا ووجوب القسم الثاني انما
نشا من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشا من اسباب
التي من جملتها اختيار العبد الفاعل لفعله كذا قال المص في شرح رسالة العلم
فالناظر الى الاسباب الاول وبعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته
يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته و
ارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو التفويض وهو
ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل انما يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة

له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكنه امر بين امرين ويوافق
ذلك ما قال بهمنيار فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة
على الفعل بالقياس الى الآحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا
على المقدور الى على ما علم واجب الوجود صدوره عنا وهو بتجويز الاسباب
الى اختيارنا اياه والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان
باعتبارين قوله فقال جمهور المتكلمين انها صفة الخ قال المص في شرح
رسالة العلم المسندة اثبات حيوته تعالى ان العقلاء تصوروا صفة
بالطرف الاشرف من طرفي النقيض علما وصفوه بالعلم والقدرة و
وجدوا ان كل ما لا حيوة له تمتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة
لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال عالم من
اهل بيت النبوة عليهم السلام هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم
للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه
مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر
الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيتين فانهما كمالها
وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء
فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله تعالى المفزع انتهى هذا الكلام
حق حاقع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومويد لقول

اقال

من قال صفاته الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحي هو الدراك الفعال
وهذان الوصفان له تعالى لذاته ومعنى قولي لذاته ان وجوده تعالى حيوته
فان وجوده تعالى هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحي وشرح ذلك ان الحي
هو ان يكون الشيء بحيث يصدر عنه الفعل والادراك ثم ذلك على وجهين
احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني ان يكون حيوة الشيء معنى
قائما زائدا على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم
يوصف ذلك الجسم بانه حي لانه لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان كل جسم
حيا وقد عرفت ان انيته تعالى حيوته فان انيته كونه تعالى بحيث يصدر
عنه افعال الحيوة انتهى فقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره
موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي
عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشيء باعتباره حيا ولما
كان واجب الوجود تعالى باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا
حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته تعالى
ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل من توجيه كون صفاته تعالى
عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى الناتج المحمول كالعالم والقادر والمريد
وهو عين ذاته لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارة اي تعدد
من الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب تعالى وغيره

قوله ولها معنى اخر وهو ان يقال الحيوة فى الحيوان هى صفة يقتضى
الحس والحركة الارادية قال المص وليست زايدة على الداعى اعلم ان الداعى
عند المص هو عين ذاته فحاصل الدليل ان الارادة التى هى ترجح احد
متعلقى القدرة على الاخر ليست زايدة على الذات والا لزم التسلسل فى
الارادة كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه بعض
مشايخ المتكلمين وكلاهما محال فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد
طرفى المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها
بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه
علما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى
هو الارادة المرجحة قال المص فى شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور
واللاصدور هو المسمى بالقدرة وهى لا يكفى فى الصدور الا بعد ان
يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذى يسمى بالارادة
او الداعى وعند الارادة والقدرة يجب الصدور وعند فقد احدهما
او كلاهما يمتنع الصدور فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل و
علمه بذلك نفس ذات الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن
قادرا على ذلك الفعل اذ اعتبر فى القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء
قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدور
اى الفعل

عنه دون مقابله لانه الكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعى خصوصية
ذلك الفعل حتى لو كان مقابله الكمل لصدر عنه فيكون فاعليته وعلمه بذلك
عين ذاته فتامل انتهى كلامه اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة
فى الازل بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة
والتعلق الازليان موجبين لوجود الفعل فى وقت معين فيما لا يزال دون
الازل ضرورة ان القدرة موقوفة على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة
لوجود الفعل فى ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء فى نظام
العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالى فى جواب الخيام حيث سئل الخيام
عنه من مخصص الجاد العالم فى الان الذى اوجده وليس قبله زمان بعد
ان سال الغزالى عنه من مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات مناطق
الافلاك ومخصصات مقادير حركاتها واجاب عنه بان تلك الامور هى من
مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالى وجود العالم فى الان الذى اوجده
فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى قوله فقد ذهب الاشاعرة الى
انها مغايرة الخ قالت الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادثة فلا حاجة
الى المرجح فى هذا التعلق فلان ترجيح الفاعل المختار جايز بلا مرجح انما المحال
الترجح بلا مرجح وما يقال من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجح بلا مرجح مندفع
بالتخصيص قوله وان كان حادثا اى ان كان الارادة حادثة احتاج الى امر اخر

حادث يلزم الشارح قوله لزوم الشارح او تعدد القدماء على اى حال الخ اقول قد
عرفت ان الداعى هو عين الذات عندهم فمقصوده من قوله الا الارادة
غير زائدة على الداعى انها ايضا عين الذات والا لزم احد الامرين المذكورين
فكلام الشارح ههنا فى غاية السقوط قوله والنقل دل على اتصافه بالادراك
اقول مراد المص بهذه العبارة انه تع متصف شرعا بالادراك اى ادراك
المسموعات والمبصرات وساير اضواتها وهو نفس العلم المتعلق الذى
هو المدرك باعتبار الوجود العينى غاية ما فى الباب انه جاء فى عبارة الشريعة
انه السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودهما العينى
ولم يجئ فيها ساير اضواتها بالمعنى المذكور قال المص فى شرح رسالة العلم
ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة للعقل عبر بهما
عن العلم ولاجل ذلك وصفوا البارى تع بالسميع والبصير دون الشام و
الذايق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعنى لما ثبت
بالشرع انه تع متصف بالادراك ثبت انه تع عالم بجميع المحسوسات وغيرها
بذاته فلما كان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وساير اضواتها بالوجه الذى
تدركها الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون احتياج الى
الالات لان العقل يدل على استحالة الالات قوله يعنى ان السمع دل على
كون الواجب تع سميعا وبصيرا هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن

حيث قال دل على اتصافه تع بالادراك مع

بل المناسب

٣١

بل المناسب ان يقال يعنى ان السمع يدل على انه تع متصف بادراك جميع المحسوسات
وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على استحالة الالات عليه تع فذاته تع بذاته
يدرك جميع المحسوسات فذاته تع بذاته سميع اى انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود
العينى وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات
والمشمومات ومدركات اللامسة قوله وهذه الحجة لا يدفع فيها الخ اقول لما كان
معنى الحى فيه تع الدراك الفعال لكان لا محالة سميعا بصيرا يعنى انه تع مدرك
لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما
كونها مع كمال التجرد يقتضى ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات
ولا اشتغاء فى تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تع فبهذا ثبت انه تع سميع
بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه
تع مدركا سميعا بصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال المعتى الالفاظ
الادراك والسمع والبصر فى صفاته تع انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات
معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال سيد المدققين من انه
لا شك ان السماع والابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم
وان تخصيصهما انما هو بانكشاف معلوميهما بوجهين مخصوصين
بهما وان السمع والبصر ما يتصف به الشى بالسماع والابصار ولما ثبت
ان البارى تع عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات

والمبصرات بالوجه الذى يدركهما الحواس بذاته فيكون له هذان النحوان
من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلى ولا سمعى على ان هذين النحوين من العلم
يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان من العلم اللذان هما
السماع والابصار يكون بمنزلة السميع والبصير فعلى هذا يصدق
عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان
السمع وكذا البصر كالعلم الذات باعتبار كلام حق وهو بعينه تحقيق المص
فى جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه ولا غبار عليه على ما
قرره المص من ان الجزئيات على وجه الذى هو مانع من فرض الشركة موجودة
فى الخارج واما على الوجه الذى قرره السيد المذكور من ان منع الشركة
انما نشاء من نحو الادراك الحسى فكلامه المذكور معتبر كما لا يخفى قوله وايضا
لا سبيل الى بيان استحالة النقص الخ لا اضادى فى ان صفة الوجوب الذاتى
مستلزم لاستحالة النقص والافة على الواجب الوجود تعم ولا حاجة
الى التمسك بالاجماع فى اثبات استحالة هذين الامرين على الواجب تعـ
قوله وذهب الشيخ ابو الحسن الخ وافقه المص فى ان السمع نفس العلم
بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفه فى كونهما زائدين على
الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك
للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات بذاته هو

نفس م

خبر قوله ما قال السيد

السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما
الى العلم دون ساير الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة
الذاتية والاحتياج الى الالة انما هو فى حقنا فان البارى تعـ يدرك المسموعات
والمبصرات على الوجه الجزئى بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعـ
يدرك الجزئيات بالوجه الجزئى فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين
بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك ساير
المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائها
كالذائق والشام واللامس فنحكم برجوعه الى العلم وليت شعرى ما الباعث
للشيخ الاشعرى على ذلك مع ان شيمته وطريقته الحمل على ظواهر النصوص
لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التى هى غير المبصرات والمسموعات
راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك كافيا فى كون ادراكهما راجعا
الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم
المخصوص على ان مجرد اطلاق لفظ السميع والبصير فى الشرع على البارى تعـ لا يكفى
فى العلم المحكم بانهما صفتان زائدتان مغايرتان للعلم فبملاحظة ان
الابصار والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات
باليقين مخصوصين يعلم ان استعمالهما فى البارى تعـ بحسب الشرع لا يعنى
ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئى بذاته فيكونان راجعين الى العلم

المحافظة م

ليس م

قوله وذهب سائر المتكلمين الخ واستدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا
كالبدر مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم
بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فذلك الزائد
هو الابصار وضعفه ظ لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لساير
العلوم فان في كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية ليست في غيره واما ما قيل
من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم المتعلق بالادراك الحسي بطريق
اخر غير الحس وهو بط لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها
ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس شيء اذ يمكن ادراك
الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس
كما مر الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال بما مر **قوله** والجواب ان
كلا منهما صفة الخ هذا الجواب مذهب المص والاولى ان يقال ان كلا منهما
نفس ذات واجب الوجود له متعلقات متفاوتة كالعلم والقدرة **قال** ومكونيته
قدرته الخ يعني ان قدرته تع عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها
القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على
الكلام وقوة القائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام بكلا
معنييه اعني التكلم وثانيهما ما به التكلم لحق تكلمت كلاما بكلام **قوله**
احدهما ان الكلام تع صفة له الخ قد عرفت ان للكلام معنيين فعلى الاول

انما يصح

انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى القياس الثاني فان الكلام
الحقيقي نفس ذات الواجب تع عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد
القدماء وعلى معنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب
الصغرى **قوله** فاضطروا الى القدح في احد القياسين لا حاجة الى
القدح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي
الثاني على ما به التكلم كما عرفت فالحق ان التدافع بين ذينك القياسين
انما نشأ من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد
حتى توهم جريان حكم المعنى الاخر فيه **قوله** فالحنابلة قالوا الخ قيل لعلهم
لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه تع اهانة
او يكون امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان
لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى انه التكلم القائم بذاته وقيل لما تكلموا
بالقول بان كلامه تع مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى اخر هو انه
مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف
له على ان مرادهم منه الحدوث الى انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى
وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم
انهم قالوا بقدمه واقول مراد الشارح ان قول الحنابلة بط بلا اعتبار
التاويل ولا منع للتاويل باحد التاويلات المذكورة اولا بالتاويل

يعني ان للكلام معنيين احدهما التكلم بمعنى القدرة على الكلام والثاني ما يتكلم به والمعنى صحة كل من القياسين واحد منهما دون الاخر فاذا اعتبر في القياس الاول المعنى الاول صح الاول واذا اعتبر في الثاني الثاني صح الثاني مع عدم التدافع فالتدافع بين ذينك القياسين انما نشأ من جعل الكلام فيهما جميعا بمعنى واحد اذ صح احدهما دون الاخر اذ صحة الاخر يوجب ... فتوهم ان مرتبة حكم معنى اخر للكلام فيترتب الشارح القياسين جعلهما صحيحين باعتبار معنى واحد من معنى الكلام وحاصل ان الاخر ويصح الا باعتبار معنى اخر بينهما فتوهم جريان حكم المعنى الاخر اي الصحة فيه وذلك الواحد مستلزم في القياسين جميعا ولزوم التدافع
فتامل تحمد الله

خ ان مرادهم بقدم الكلام قدم علم البارى تعـ ش ولذا قالوا بقدم
الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا والاولى الاعراض عن التاويل
فانها جار فى اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له انما نشاء من التعصب
المبرى عنه اهل الحق قوله حتى قال بعضهم الخ كفى شاهدا على جهلهم لا حد
التاويلات المذكورة لبعد صدور هذا الحكم المذكور عمن له ادنى
مسكة قوله والكرامية واتفق الحنابلة فى ان كلامه تعـ حروف واصوات
هذا موافق لما فى شرح المواقف ومخالف لما فى شرح المقاصد فان
صاحب المقاصد قال فيه لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من
بعض وان مخالفة الظاهر اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم
حادث قائم بذاته تعـ وان المنتظم قول الله تعـ لا كلامه فان كلامه هو
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله تعـ حادث لا محدث فان كل ما
له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة وان كان مباينا
للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم
انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم قوله ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام الخ
اى خلق الكلام على قصد الافادة عنده تعـ واعلام الغير فاندفع ما
قيل انه يجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد عند تكلمه تكلما
مذهب الاشعرية تكلمه تعـ ولا يخفى عليك ان التكلم على هذا التعريف

ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات
الحقيقية تعرف بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة على ذلك
التاليف وخلقه قح هو نفس ذات الواجب تعـ عند المحققين
فانه تعـ قادر بذاته على تاليف الكلمات قوله لكنهم قد حوا فى صغرى القياس
الاول هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على تقدير
هذا الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو من
الصفات الغير الحقيقية اى ايجاد الكلام بالفعل وينبغى القدح عنه ان اريد
بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعـ ليس من
جنس الاصوات الخ اقول قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم و
ثانيهما ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعـ ليس من جنس الاصوات ان
تكلمه ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من
جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظى
المركب من الحروف الا ان يصرف عن ظاهره ولا خفاء فى انه يصح على هذا
التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعى
الذى هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا بالكلام المذكور ما
به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته تعـ الا على القول بان الموجودات
فى الشهود العلمى قائمة بذاته تعـ كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس

قايما بالمتكلم الا في الشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى
متعددة باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا
واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب
التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان
يراد به العلم الاجمالي الذي هو عين الذات الحق تعالى او العلم الانتزاعي الاجمالي
الذي هو منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى
ما به التكلم معنى واحد قايم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من
الحروف بعد رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى
لا وجه له لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعالى نعم لو قال
بالعلم الاجمالي الواحد الزايد على ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور وح لا
نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادته وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم الانتزاعي
الزايد في التعقل وقد حوا في صغرى القياس الثاني وليعلم انهم لم يقدحوا
في صغرى هذا القياس في صغرى الكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام
اللفظي وانما قدحوا فيها اذا اخذ بمعنى الكلام النفسي فلم يجر القياسين
المذكورين بان جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي
والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان
جعل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى القياس

الثاني

٣٥

الثاني وان جعل بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في صغرى القياس الاول وان جعل معناه
مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا في شيء من القياسين لان الكتابة
تصوير اللفظ ثم قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية ان
يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش و
من البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه المشعر به وكذا المكتوب صورة اللفظ
المشعر به لا نفسه اقول الصواب ان لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ
مكتوبا اي مصورا لا محالة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم
لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان
الالفاظ مكتوبة وارادوا من هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة
ومقتضى هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ والا فالحقيقة
الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال
نظير الكتابة كالنقش اذا نسب الى الفرس ونحوه وجوابه انه لا نزاع الى قيل
في هذا الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان القران هو
الالفاظ المسموعة المولفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم ومن البين ان قياس المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة
ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل يسلموا ان القران بهذا المعنى
هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقران معنى اخر لا يجري فيه

القياسان المذكوران كما لا يخفى وكذلك الجبرى نفعا الظهور ان الاشكال
في القران بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقران معنى اخر لا يجرى
فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظى
مسميات الاسامى والعبارات وهى ليست صورا ذهنية كما ذهب
اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون وجود الذهنى فهو من اعيان الموجودات
كالسماء والارض ومن البين ان الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها
اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته تعـ ولا لقيامها بالغير
وجه وجيه انتهى اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين
المتعارضين في كلامه تعـ بل جواب عن قولهم ان معنى القران وكلام الله تعـ
منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين المذكورين فان الدليلين
المذكورين انما يدلان على ان القران والكلام يطلقان على الالفاظ و
اما انهما لا يطلقان الا عليهما فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك
حال قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان
فيه فان الجارى فيه ليس الا القياس الثانى كما قال الشـ فيلزم انهم قد صاروا في
صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظى
فهو مندفع بان يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهنى لكن قد
اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهنى فمسميات الاسامى والعبارات اندرجت

[illegible]

عندهم

36

عندهم في الاعيان الثابتة فهى عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعـ
على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعـ فقوله فهو من الاعيان الموجودة
كالسماء والارض ممنوع نعم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظى امور متعددة فكيف
يصح القول بانه امر واحد في الازل ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة
كما قالوا في مذهبهم كامر وسيأتى فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالى الذى
هو عين ذاته تعـ او يقال المراد بمدلول الكلام اللفظى مدلوله بحسب الالتزام اى
القوة على تأليف الكلمات فان ذاته تعـ قادر على تأليف الكلمات والقائها و
حينئذ يرجع الكلام النفسى الى التكلم الحقيقى الذى هو عين الذات ويصير النزاع
لفظيا قوله فكل احد منا يسمع كلام الله تعـ كما يدل عليه قوله تعـ وان احد من
المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فحينئذ وان سمعنا كلام الله تعـ لكن
لم نسمعه من الله تعـ بخلاف ما سمعه موسى عم فانه سمع من الله تعـ اى يكون ملقى
الكلام الذى سمعه موسى عم هو الله تعـ فهذا هو وجه اختصاص موسى بانه
كليم الله وهذا خلاصة وجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة وان لم يذكر فيه
قولهم من جهته وهو معتبر في كل من الوجهين الاخرين كما لا يخفى قوله وهو انه سمع
كلامه الازلى الخ لا حاجة الى التقييد بقوله الازل بل لا معنى له الا باعتبار ان
المسموع له نوع من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالى كما ذهب اليه بعض
المتكلمين اوله علم ازلى هو عين ذاته الواجب تعـ فيكون معنى قوله كلامه الازلى

اى وجدان انه قد جهته [illegible] عند الشـ بل كل من الوجهين
الاخيرين اى الثانى والثالث لكن في الاول كلامه
قال من جهته جميع الجهات وفي الثالث لبعضها حيث قال من جهته
واعتبار زمانه في الاخير وجهه غير ظاهر لان العبد [illegible]
[illegible] والثانى اعتبار الجهات
الملقى هو الله تعـ كما ان [illegible]
وفي الاول عدم [illegible] حروف والاصوات وكل منه
خارق للعادة فيصح تسميته موسى عم كليم الله
باحد هذه الوجوه وان لم يكن بلا واسطة ان
الملقى في الوجهين هو الله تعـ [illegible]

الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصف الكلام لحال متعلقه و
الحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا الا بأحد
من التاويلين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي بل في جميع الموجودات
فلا حاجة الى ما ذكره في هذا الجواب فالحاصل ان الكلام الذي هو مسموع بلا
صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال
على المعنى اطرادا بالقائه باعتبار الوجود المثالي البرزخي على نحو ما تسمع في
المنام او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو مقصود
بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهو الكلام بالحقيقة عند الغزالي
ونظير هذا ما قال من ان حقيقة الحمد هي اظهار الصفة الكمالية سواء كان
باللفظ الدال عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار
الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا فعلى هذا انما يكون
الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات
بالقاء اللفظ الدال عليه بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء هذا
اللفظ يكون كلاما والقاؤه التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام
ولا في التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي
وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك معنوي
بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت والحرف وايضا

اسمع موسى الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى
الاول ام لا وما الدليل على انه سمع الكلام بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول
فهو مذاقه اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحرف
بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع او ينبئ عن الطلب ونحوه
سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة كمعاني الالفاظ او بواسطة
كالالفاظ الدالة على المعنى المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية او المنبئة
عن الطلب او التحسر او التمني كالانشائيات فعلى هذا التحقيق الكلام الاطلاق
بالاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف ومن نظر
الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة عن الواقع او المنبئة عن الطلب ونحوه
بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز
وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان
اطلاق الكلام على معنى الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او
بالحقيقة بان يكون قسما من الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله
في الالفاظ بالمجاز كما هو راي بعض وسيجي التحقيق ان شاء الله تعالى واما الجواب
عن الثاني فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري لمن القي اليه
الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق المتكلم الذي هو القاؤه واما الجواب عن الثالث

فهو ان يقال انه تحقق لموسى ع كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقى اليه
متعلقا بعالمي الملك والمثال واما اذا لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما فانما
يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام يتمناه العارفون
واما الجواب عن الرابع فهو ان يقال الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمعه
موسى ع كل من له اذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان
يتحقق الكلام المسموع بالاذن ايضا بايجاده له اياه في الهواء قلت على تقدير
هذا التحقيق اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى ع سمع من
جميع الجهات والحاصل ان التكلم في الانسان انما يتعلق بالالفاظ اولا وان
كان المراد الاصلي منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا
ثم تحصل له الذي بلا صوت قايم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تع في
الوحي فانما هو القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلي المثالي او بلسان الملك
وجاز ان يحصل احيانا بلسان النبي ص القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني
بايجادها في الهواء وذلك الجواز هو عقلي فمتعلقات تكلم الباري تع على
عكس متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الهام الالهي فهو الذي يسمى
الفاظه المتعلقة به الحديث القدسي القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ
الدالة عليها قوله كما يرى ذاته في الاخرة ذاته اه سيجيء التحقيق ان غير الله تع
لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة قوله وهذا المذهب يجوز الخ

لايخفى

لايخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والروية الالهي قسمان من الاطلاع
الحضوري ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات قوله لكن سماع غير الصوت و
الحروف الخ قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب
على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه فما معنى
ما يقال في هذا المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة ههنا
ان يطلع المخاطب على المعاني التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ
الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية بان
يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة
قوله وثانيهما انه سمعه بصوت من الاعضاء في انه اذا كان سماع الصوت من
جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود
العيني انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا محة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فعند
التامل يرجع هذا الحل الى الجواب الاول غاية ما في الباب انه يعتبر فيه الصوت
باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الحل الاول ان المسموع ما بلا صوت
وحرف موجودتين في الاعيان ولهذا سمع من جميع الجهات وحاصل الجواب
الثاني ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يكون بالصوت الموجود
في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان حكي عليه بانه صوت فانما يصح ان يراد
بالصوت ما هو المسموع في المنام من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود

الظلي المثالي فمحصّل الجوابين واحد لا تغاير الا باعتبار والعبارة نعم لو حمل
الجواب على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا اى سواء كان
باعتبار وجودها العيني او المثالي كان مغاير الجواب الثاني وح يكون حاصل
الجواب الاول ان ما هو المعاني الملقاة بدون الالفاظ العينية وبدون
وجودها المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار
وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة
في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق وحمل الشارح حمل الجواب الاول
على هذا المذكور قوله وثالثها انه سمع الخ هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور
وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من شجرة المشهورة والطور
وليس كذلك فان الوحي على الانبياء عليهم السلم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق
هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود
الخارجي الذي هو التحقق في الهواء ليس شرطا للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء
والجاده تعالى اياه فيه والمجاز مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي
قوله واما الكلام هو المخترع في لسان الملك الخ هذا الاختراع لا يخلو اما ان يكون
في عالم الملك او عالم المثالي او عالم الملكوت وعلى الثاني استعمال اللسان اما
ان يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع على ظ كلام اهل الشريعة واما
الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم قائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل

اولا لا يكون بالصوت القايم بالهواء صورة ان الانزال في الملكوت مقدم على
الانزال في العالم المثالي المتقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ
في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثالي وجود ظلي
مثالي وهو الوجود الذي يسمى الاشراقيون ما في عالم الملك مثالا الا بالنسبة اليه
فاعلم ذلك ثم والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات بكل اعتبار منها
يحكم عليه بان له نحو من الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتبار انه قايم بالهواء
وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار
تحققها في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له في هذا العالم حدوث
بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم
دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمع ووضع خاتم المنقوش عليها
فهو يحتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها اعتبار اندراجه في العلم
في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي حدوثا مع البقاء ورابعها اعتبار
اندراجه في العلم السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث و
لا يكون مخلوقا وكان ساير الممكنات شريكا له في ذلك الاندراج بجميع ما يندرج في
هذا العلم الاجمالي الازلي الذي هو عين الذات عند المحققين متعلقاته المتصفة
بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظ العيني الذي له صفة وراء المعلومية
وهي كونه متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم

والقدرة وغيرهما من ساير الصفات الحقيقية التي هي عين الذات ولما كان عند
المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة كانت الالفاظ
الموجودة في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان و المجردات
ولذلك كان للكلام اللفظي فردان كل منهما جنس لو استعمل فيه الكلام كان
هذا وهذا هو منشا ما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان
الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجود الذهني لكن لا يصح الحكم
بانه قديم الا باعتبار الاندراج في العلم القديم الذي هو عين الذات الواجب
الوجود تعم فيكون بالحقيقة العلم به الذي هو عين ذاته تعم قديما ولا نزاع للمعتزلة
في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار
ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تع قديما وليعلم ان
الكلام النفسي المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان ثم حينئذ حكاية
عن الامور الخارجية او مقتضية للطلب او مشعرة للتمني ونحوه وهو ايضا لا
يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اى العلم الاجمالي المتقدم
الذي هو غير زايد على ذات الواجب بانه قديم قوله فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة
الازلية اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي
هو غير زايد على ذات الواجب فظهر ان من حكم بان الكلام النفسي قديم لم يرد به معنى
التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة وغيرهما من الصفات وغير زايد على الذات

فان ذاته تم

فان ذاته تعم باعتبار ذاته يقتضي القاء الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن
ذاته من حيث هو يقتضي القاء الكلام المعنوي او القاء اللفظي الى من يصح ان يكون
مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من باقي الصفات الحقيقية بالاعتبار
قوله اعلم ان الغرض ذهاب الوهم اه قد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي انما هو بمعنى
التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي
او معناه الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اى العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على
ذاته تعم فح يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم ووصفه
بالازلي وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتذار
المذكور فلا حاجة فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ان كان تجوز في الوصف بالازلية
لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول اه لا يلايم الا بالمعنى الثاني قوله والجواب ان
كلامه تعم في الازل لا يتصف اه وذلك لان معنى كلامه تعم في الازل انما هو التكلم الحقيقي
الذي هو غير زايد على ذاته تعم او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا غير
زايد على ذاته تعم قوله وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول الكلام اللفظي اه
قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلي انما هو التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي
لمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التعسف الذي ذكره قوله وكذا القول بان المتصف
بالمضي اه لا اضمار في ان المتصف بالمضي ومقابليه هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ
بالحقيقة وبتبعيته اتصافه باحدها يتصف اللفظ الحادث به فيكون مدلول الحادث

اى المضي ومقابليه

الموجودات امورا عدمية والمعدومات امورا وجودية قال الشيخ في التعليقات قد يكون اللفظ محصلا والمعنى غير محصل وقد يكون المعنى محصلا واللفظ غير محصل وذلك كما في قولك لا بارد ولا يعنى به عدم [illegible] ان ... الصوات ... الجواب ان لا نزاع للمعتزلة مع الاشعرى في معنى فيه فيصير النزاع لفظيا [illegible] الازلية

قوله فاعلم ذلك يمكن ان يكون اشارة الى انه لا نزاع للمعتزلة مع الاشعرى فيه بهذا المعنى لرجوعه الى القدرة او الى ما يتكلم به من العلم والقديم باعتبار ما يتعلق به الوجه [illegible] والى ان وصف الشيء بالازلية باعتبار ما يتعلق به الا اصطلاح له بالكلام [illegible] الموجودات [illegible]

[illegible]

حادثا لانه فالمدلول الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو
غير زايد على ذاته تعـ فوصف المدلول بالازل انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير
مرة فلا تغفل وسياتي زيادة بيان لذلك قوله دون المعنى القديم اه لا شبهة
في انه لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ وبها فوجب حمل
كلامهم على احد المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو المدلول
الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى التكلم ثم يكون الكلام الازلي الواقع في
كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زايد على ذاته تعـ ثم يندفع
التعسير المذكور عن كلامهم بلا تمحل قوله واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان
بان كلامه في الازل لم يتصف بامر ونهي اه هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس
الا معنى التكلم الحقيقي الذي غير زايد على ذاته تعـ عند المحققين او العلم الاجمالي
بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين
قوله قلنا هو اراد انه امر واصل اه لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما يصح لو كان
المراد بالكلام الازلي احد المعنيين المذكورين فحاصل كلام الاشعري ان
الواجب لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج في تكلمه الى امر زايد على ذاته تعـ فذاته
من حيث هو يقتضي القاء الكلام الى المخاطب بتكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان
ذاته تعـ كاف في احضار ما به التكلم وانكشافه فذاته تعـ علم اجمالي بما تكلم
تعـ به فذاته كاف في التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم له نحو من الوجود باعتبار

الاندراج

الاندراج في المعلومات بالعلم الذي هو غير زايد على الذات فان للانسان
تكلم وما به التكلم وهو الصورة الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية لمعاني
الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى الانسان وفي ما به التكلم يحتاج الى الخيال او ما
حكمه واما ذات الواجب فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعـ
غير زايد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات في العلم بما به التكلم فنسبة
ذاته تعـ الى ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعـ من
حيث هو منشأ انكشاف الالفاظ ومعانيها بسببه لا يكون للالفاظ ومعانيها
نحو من الوجود الاجمالي ووحدة باعتبار لو تاملت رجع ذلك الوجود وتلك
الوحدة الى العلم الاجمالي بها ولهذا قيل الكلام النفسي القايم بالمتكلم وهو
شامل للفظ والمعنى فيكون كلام الله تعـ هو الكلام النفسي باعتبار انه ثبت
في صقع الربوبية في ملحق الغيب نحو من الثبوت العلمي على نحو العلم الاجمالي
وتنزيله عبارة عن تعلق الظهور به في عالم الممكنات مع الشهادات فلا
ماخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة
نزاع في تحقيق المعاني المذكورة بل نزاعهم ليس الا في اطلاقهم الكلام بمعنى
ما به التكلم على علمه تعـ الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون في ذلك و
غاية في توجيه كلام الاشعري ان يقال للذات الواجب تعـ تكلم ازلي غير
زايد على ذاته تعـ وللتكلم الازلي ما به يتعلق ذلك التكلم في الازل فهو الكلام الازلي

وكفى فى تحقيق كلام الازلى علمه تعـ الازلى بما يتكلم به فالعلم الازلى بما يتكلم به
هو ما يتعلق به التكلم الازلى ولا نعنى بالكلام النفسى الا ما يتعلق به التكلم
وفى هذا التوجيه تمحل فان التكلم الازلى لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم
الازلى وبهذا به ويل كلامه ان يقال تحقيق فى الانسان التكلم وما به التكلم وهو
الالفاظ الموجودة فى الاعيان وعلم بتلك الالفاظ وهو الكلام النفسى عنده
ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلى على العلم بالكلام اللفظى
الذى هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق الازلى ايضا لا يرتضيه المعتزلة وايضا
على تقدير صحته انما يصح فى العلم الذى هو عين المعلوم لا العلم الاجمالى المذكور
والغرض من هذا التطويل ان كلامه يحتاج الى التاويل باحد المعنيين المذكورين
فى تحقيق الكلام الازلى لا يصح اصلا قوله وهذا الجواب مشهور بين الجمهور الخ
والتحقيق ان ذاته تعـ بحيث يقتضى التكليف والامر بعد ايجاد المكلفين فمن
ينظر الى ان ذاته تعـ بذاته يقتضى التكليف وان ذاته تعـ منشأ التكليف
حكم بان المعدوم مامور فى الازل بمعنى ان منشأ الامر متحقق فى الازل
ومن نظر الى استمرار الامر الازلى وهو منشأ الامر الازلى الى زمان الوجود
المامور ذاته بعد وجوده يصير مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس
مامورا فى الازل قوله السادس ان الكلام الخ جميع هذه الادلة انما ينتهض
فى الكلام اللفظى باعتبار وجوده العينى وفى معناه باعتبار كونه مدلولا

لم بالفعل

له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلى هو التكلم الحقيقى الذى هو
امر واحد غير زائد على ذاته تعـ والعلم الاجمالى بالكلام مع اقترانه باقتضاء
القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد على ذاته عند المحققين قوله
فيصح اتصاف البارى تعـ بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة الخ الاولى ان يقول
بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعانى وليعلم ان التكلم الحادث هو خلق
خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر
اعتبارى واما التكلم القديم فهو كون ذاته تعـ بحيث يقتضى القاء الكلام
الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلى الذى هو صفة
لذاته تعـ وهذا صفة غير العلم والقدرة قوله والمتكلم انما اشتق من التكلم
بمعناه بحسب اللغة انما هو ما قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم
لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العينى انما قام بالهواء
لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاءه الى المخاطب للاعلام قوله لان موجد
الكلام ولو فى محل الخ لا خفاء فى ان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام
هو التكلم ومراد من قال المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام
قوله للقطع بان موجد الحركة الخ لا يخفى ما فيه لان المتحرك ما قام به التحرك لا
ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة فى جسم او متحركا ولا يخفى حال
نظايرها قوله ولو انه علمنا ان موجده الخ لا يخفى ما فيه فان ايجاد الماخوذ فى

موضع الكلام

تعريف التكلم هو الالقاء على قصد الاعلام سواء كان الجاد حقيقيا او وافق الصورة المذكورة المط الملقي هو المتكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان هو الله تع قال فالكلام القايم بذات الباري تع الخ اقول وفيه ان الكلام القايم بذاته تع هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الفاظ الدالة على المعاني ومعانيهما الدالة على امور اخر بناء على التعميم المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منهما حادث قال فالمعنى الذي يجده في نفسه ويتعدد في خلده الخ لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تع كالالفاظ فعلى هذا يقع انكار المص رفع الله درجاته في موقعه فان اطلاق الكلام النفسي القديم على الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المص والنفساني اي الكلام النفساني القديم وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام الكلام النفسي القديم العلم الاجمالي بالكلام قديم قلت هذا تاويل عنه ارتكابه بجهان في مقابلة الخصم الحق يشم منه رائحة النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان في قول المص والنفساني غير معقول حيث لم يقل وكلام النفسي او النفسي ايماء لطيف بان اثبات هذا الكلام بارتكاب التمحل لا يخ عن نفسانية وتعصب انتهى وقد شرحناه في مبحث المسمى على الحدث ذكر في ذيل البحث المذكور ان معنى النفسي الذي يقولون انه قايم بنفس المتكلم ومغاير

للعلم

للعلم في صورة الانحصار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا الكلام في الحاشية المتعلقة على المبحث المذكور قال فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب اقول على ان الباعث مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين وح يصح كلامه بلا تاويل الى ما ذكره صاحب المواقف ولعل باعث فهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى وهو القديم عنده هذا مما يصح ان لو كان المراد مدلول اللفظ المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القايم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي فلا خفاء في ان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التاويل الى العلم فان اللفظ مثل ما قال من عوان ومدلول المطابقي سيان في الحدوث قال واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا الدلالتها الخ المتبادر والمشهور في استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولذا قال المص في شرح رسالة العلم الاصل في الكلام هو المولف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالته عليه لتحصيل التفاهم بين اشخاص النوع وجوده لا يتحصل الا بعد العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزاء المولف

اي وجود المولف من الحروف

في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين
يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون
على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه تم بالكلام لورود الشريعة بذلك
اذ لولاه لما اتوهم العوام الوحي فمنهم قال انه هو العلم ومنهم قال انه
زايد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم قال انه زايد محدث
او قديم مؤلف غير مسموع لكن يطابق المسموع ومنهم قال انه مؤلف
مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم
انتهى اقول قد اشار بقوله الاصل في الكلام الى ان معنى المعاني المغايرة
لهذا المعنى استعمل فيه الكلام والكلمة فانه المجاز كمعاني الالفاظ والموجود
العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى ع وكلمته القاها الى مريم
وقال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين عليه السلام
انا كلام الله الناطق وكما قيل ان بسايط الموجودات حروف ومركباتها
كلمات فان قلت يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن به
اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان حاكلاميته
الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونها حكاية عن الواقع كما وقع في
الاخبار او منشا للطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية ونحو ذلك
الاشعار انما يوصفان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلا

ان الالفاظ

٤٣

من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر
والانشاء والامر والنهي وامثالها انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ
الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات
وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل
في الامر بالقيام مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان
اختلف العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام في الحقيقة هو
معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة قلنا على كل من التقديرين المذكورين
لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحي وقديم الا تاويله الى العلم
الاجمالي به كما اختاره الطايفة المشار اليها بقوله ومنهم قال انه هو العلم
او الى العلم به مع ضميمة اقتضاء الذات لالقائه الى المخاطبين كما ذهب اليه
الطايفة المشار اليها بقوله ومنهم قال بانه قديم مؤلف ليس بمسموع
وزايد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان
معنى زيادته على العلم ان له ضميمة قصد القائه الى المخاطبين وقوله و
منهم قال انه مؤلف مسموع اشار الى ما اختاره المص من مذهب المعتزلة و
قوله والذين يقولون الخ اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى
قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم قه فيكون الكلام النفسي
عند اصحابنا ملا الخ اعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة القايمة

بذاته تعم والاصوات القايمة بنا متحدة الحقيقة حتى يصح ان يقال تلك الاصوات
قايمة بذاته من غير ترتيب وفينا مرتبة لقصور الالة ثم قال ذلك المعترض
لثاني هذا المقام كلام يقتضي لتمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم عندنا
عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مرتبة
لثاني الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة الكلام القايم به
بذاته تعم صفة هي مصدر تاليف الكلمات وان كلامه تعم هي الكلمات التي
هي مولفة له تعم بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب
متوجه الى المخاطب المقدر وامتيازه عن العلم ظ فان كلام غيره تعم معلوم لنا
وليس كلامنا وهذا الذي ذكره ليس ما ذهب اليه الحكما من ان كلامه تعم علمه
ولا ما ذهب اليه الفلاسفة الحنابلة من الحيز وحنوعهم ليس مثل كلام صاحب
المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف
والاصوات والمعاني معا ولا ما هو المشهور بين الاشعري من ان كلامه تعم
انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان
علمه تعم واحدا محيطا لجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه تعم ايضا
واحدا مشتملا على اقسام من الكتب والصحف واللغات المختلفة
والاخبارات والانشاآت انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور
ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له

ليرد

ليرد الاعتراض المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى
بذاته وما اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تعم على ما ذهب اليه بعض
الحكما بل اراد به اندراجه في علمه القديم ليتناول المذهبين في العلم
وانت اذا تاملت في تحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع
الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيهما علمت انهما راجعان
الى مذهب من قال ان كلامه تعم القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة
التوجيه الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه وما قال العلامة الى الجلبي
في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم بجسم ولا على ان
كل حرف فانما يقدر بعد عليه جارحة بل العلم لكن في الشاهد فقط فالكلام
القديم بحال قديم نطق وسمع وبصر ولا الة ولا جارحة كما انه ادراك وعلم
من غير قوى وعضو وبالكله تعم كما ينبغي لم يدرك لعد ادراكه كما ينبغي فلا
يلوح منه الا نفسه فان كلامه تعم كتابه كتابه صواب فقول تعم تحصل
وحكمه عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين
الوجود الذهني والوجود العيني فانه على هذا القول يصح ان لا يكون
الحروف قايما بالجسم وايضا قوله فالكلام القديم الخ انما يصح ايضا ان لو
حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقديم
باعتبار اندراجه في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف

والمعترض المذكور والعلامة النيشابوري وحص قال ان تكلمه تعم بالقران
عبارة عن كتبه على اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعم بالاشياء
على الوجه الذي هي عليه في الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبه على
اللوح الموجود واحد وتنقيحها يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف
بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المص حيث
قال في شرح رسالة العلم في بيان المسئلة الثامنة عشر وهي انه تعم يصح
وصفه بانه متكلم ازلا ام لا القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحة وقوعه
والقائلون بحدوث الكلام يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان اراد
بالتكلم ما ينافي السكوت والافة الى القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يكن
بدون الكلام والمخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب فلم يصح وصفه
بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اراد به كون الشيء ذا كلام تعلق به قدرة
القاء القائمة بذلك الشيء كان تابعا للكلام اتصافه تعم به في الازل وان كان
كلامه حادثا كان الاتصاف به وارادة وقدرة القاء الكلام الى المخاطب على التقدير
وجوده مع ارادة الالقاء لكن اتصافه تعم به في الازل مستلزما لتحقق
الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه والحق ان التكلم الكمالي هو المعنى
الاخير وهو مستلزم بالكلام فحقيقة كلام الاشعري ان الكلام القديم الذي هو
ضروري في اتصافه تعم بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على

انه حقيقة

انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي
ليصح وصفه بالقدم كما هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة
المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان
الكلام القديم هو العلم الاجمالي الذي تحققه باعتبار مبدئيته تحققه كما لا
يخفى والمص لا ينكر ذلك التاويل بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم
ذلك فان قيل الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كمالية ومن عبارات
وقعت في الشريعة مثل قوله تعم بل هو قران مجيد ومثل قوله تعم انا انزلناه
قرانا عربيا فان هاتين الايتين تدلان على ان القران الذي هو كلام
الله تعم نزاحم العلم الى العين والمندرج في العلم الاجمالي القديم هو
القران الذي هو كلام الله تعم القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا
خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها انما هو في
العبارة قلت لا شيء من هذين الباعثين بوثيق عند المعتزلة والمص
كما لا يخفى ولما لم يكن انقطاع الكلام في البحث المتعلق بالكلام في علم الكلام
اقتصر على من تحقيق هذا الكلام في هذا المرام فان علمه عند الملك العلام
قوله قايما بذات الله تعم وهو مكتوب الخ قد عرفت ان المراد من ذلك
القيام الاندراج في علم الله المقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان يقال
المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية بذاته تعم كما ذهب اليه بعض الحكماء

من ان صور العلمية قايمة بذاته تع دون تاثر ذاته تع واستكماله تع به قلت هذا
انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تع وصفاته ولم يقل به الاشعري ويمكن
ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الحالية واما في غيرها
فلو قايل به في هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عنده قال به و
الظاهر ان يكون الاشعري قايلا بذلك الكلام فان قيل هذا مناف لقول
الاشعري ح ان يكون الكلام النفسي امرا واحدا يتكثر متعلقاته كما هو المشهور
قلت قد مر غير مرة ان هذا الحكم انما يستقيم الكلام بمعنى التكلم او في العلم
الاجمالي بالكلام فعلى هذا الجبل يحمل قول صاحب المواقف على الاندراج في العلم
الاجمالي قوله والجواب ايضا ما ذكرناه اقوى جواب صاحب المواقف اولى من الجواب
المذكور ح وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي الذي ادعاه المجيب
غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلام معنى الكلام الذي التزمه المجيب حادث
باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار الاندراج في علم الواجب تع القديم
فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره قوله ح
انكر كلامية ما بين دفتي المصحف الا مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة
كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تع حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكفر
من ينكر مطلقا ولم يحكم بكفره مع التاويل الذي ذكره الشارح ولعله اشار
بذلك بقوله لا انه بعد التاويل يعرف حقيقته اعني انه اشار بذلك القول

القيام ح
اي الحكم بان كلام النفسي امرا واحدا يتكثر
متعلقاته او هذا الا يصح على حل كلام صاحب
المواقف حيث قال قايما بذاته تع على ما نراه
او الكلام بمعنى التكلم او العلم الاجمالي السبب
قايما بذاته تع عند الاشعري قيام صور
العلمية وليس ايضا هذا ح ان غير الصفات
الكمالية فيكونا معنى قول صاحب المواقف
قايما بذاته اندراجه في العلم الاجمالي كما مر منه
ح الى ان تبته ان النفي تحقق
وهو ان لفظا لا
يطلق تارة على مدلول
اللفظ والاخرى على الامر
القايم بالغير اعم من ان يكون لفظا
او معنى قايما له

الى انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن الاولى المختار هذا التحقيق لما اشار
اليه قوله بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قد عرفت ما فيه قوله فذلك امر
خارج عن طور العقل الخ اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار
الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود العلمي العقلي والظلي او المثالي
فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار قيل ان كلام الله تع بمعنى التكلم على اقسام
ستة احدها التكلم الحقيقي الذي هو غير زايد على ذاته تع وهو كونه تع باعتبار
ذاته تع بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما والقاء الاخبار الى
المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب القديم وثانيهما هو التكلم الذي بينه تع
وبين المجرد القدسي وهو القاء الواجب تع ما يحكم ويوصل الى القلم الاعلى
وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تع ما يحكم ويوصل بواسطة القلم
الى اللوح المحفوظ وكتبه فيه ما يوصل ويحكم ورابعها التكلم النفسي الذي
هو القاء الواجب تع الى النفوس المجردة والاحكام والاخبار وخامسها
التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المقصودة
الى النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء
الالفاظ الدالة على المعاني الدالة المقصودة الى النفوس الانسانية
في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لا يقال به بمعنى ما به التكلم قوله و
هو ان الكذب في كلامه الذي هو عندهم الخ وذلك لان الكلام المصدري

عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة
على المعاني فالكلام بمعنى التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام
بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني قوله وهو
سبحانه تعالى لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع
فيندفع من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع
لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان له حسن وجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه
يجوز ان يفعله لسوا فق المدعى قوله مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى اقول
القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد
القاء المقصود منه بدون الاعتقاد والتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه
وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب
في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات الا في الصورة الثالثة
لا في الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص بالصفة بمجرد خلق الحروف
صورة والحالات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة
مقصود السيد المحقق قوله ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول الخ
قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة لذاته تعالى كالكلام
اللفظي والامر واحد بل انما يكون الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم الاجمالي
بالكلام ومدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي هو من افعال

النفس

النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب الملقى النقص
في الادراك لكن لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة لعبارة
نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك قوله لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا
لا خفاء عليك ان هذا الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب الشارح ولا يندفع عنهما
الايراد ذكرناه وتفصيل اجرائه في هذا الوجه ان يقال كذب الكلام اللفظي
انما يكون بكذب الكلام النفسي فلو كذب الكلام لزم كذب الكلام النفسي وكونه
انما يكون فيما يتناول بما ذكر في الدليل قوله فلا يجوز صدور صفة اللفظي اقول تجويز
صدور شكذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي
على ما زعمه الشارح مستلزم لتجويز كذب الكلام النفسي وهو باطل لما مر في الدليل
فالحق في دفع هذا الجواب ما مر قوله فلا بد ان يقوم به معنى هو القيام اقول كالصمدية
السرمدية والبقاء امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته فقيام
ليس الا كون قيام الامور الانتزاعية اي كون الذات بحيث ينتزع عنه
فزيادته على الذات ليست الا في التعقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود
فباعتبار لا اشتماله على معنى زائد على الوجود بناء على ان معناه
الوجود على نعت الاستمرار فان اراد المصنف بقوله وبقي الزائد الزيادة على
الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج الى ذات الواجب تعالى باعتبار
ذاته سرمديا وباق لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اريد به نفي الزيادة

اللفظي

القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة
احدها ايجاده بدون قصد القاء المعنى
المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى
المقصود منه بدون الاعتقاد والتعلق به بل مع الاعتقاد
بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله
ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب
في الكلام النفسي الذي هو صفة القائمة
بالذات الا في الصورة الثالثة لا في الصورتين
الاوليين فلا يلزم النقص في الصفة
بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة
على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا
خلاصة مقصود سيد المحقق
منه عبد الله

على الوجود الانتزاعي كان مراده به نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى

عليك ان الاخير لا يلايم حمل قوله نفي الزايد معطوفا على قوله سرمدية قوله و

ليس البقاء عبارة عن الوجود بل زايد عليه الخ لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود

بناء على انه عبارة عن استمراره قوله ونقض بالحدوث ولقايل ان يقول ان

الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم قوله و

ذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زايدة الخ لا يخفى عليك انه ان اراد بتلك الزيادة

المنفية الزيادة على الذات مطلقا اي في كل من ظرفي الذهن والخارج يتجه

عليه ان الدليل المذكور لا يدل عليه بل انما يدل على عدم زيادته في الخارج و

ان الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المص من ان وجوب الوجود يدل على

نفي الزيادة على الذات وحمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في الخارج

والتزام ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد

شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك بعد ايضا ان كلام المص ليس الا في

عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح فيما نقله وذكر

دلايله انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح

موافقا للمتن ولعله لما لاحظ ان الدلايل الدالة على عدم زيادة البقاء

هي بعينها دال على عدم زيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة البقاء

موافقا للقوم ليعلم منه جريانها في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المص انما

اختار

اختار المص السرمدية في التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزم

لاثبات البقاء وعدم زيادته قوله اصحها ان المعقول منه استمرار

الوجود بهذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا

على الذات كما هو المط لا يقال لما كان الوجود عينا للذات واجب الوجود

ولم يكن السرمدية والبقاء زايدا على الوجود لم يكونا زايدين على الذات

لانا نقول البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو مغاير للذات

وبناء على الدليل الاول الذي ذكره الشارح يكون كل منهما عبارة عن الوجود

الانتزاعي المستمر فلم يكونا زايدين على الوجود الانتزاعي الذي هو زايد على

الذات في التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم

ذلك الدليل قوله والشريك يعني وجوب الوجود الذي هو تأكد الوجود وحقيقة

الوجود الصرف الذي قدم الاشارة الى وحدتها التي هي بديهية حدسية يدل

على نفي الشريك في الوجوب لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقته محض الوجود

من حيث هو وجود بل حقيقته محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار المراد اما

ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي الوحدة وعلى الاول لم يتحقق الكثير بلا واحد

وهو بط فتعين الثاني ضرورة ان عدم اقتضاء اصلهما يقتضي الاحتياج

الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا وايضا لا خفاء في ان ذلك الاحتياج بوجه

الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اي ضم الى اقتضاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة

الوجود الجميع اما ان يقتضي الوحدة او يقتضي التعدد او لا يقتضي شيئا منهما

وجوب الوجود يقتضي الوحدة لم يكن مشتركا كما هو المط وايضا لما ان يكون
حقيقة وجوب الوجود مقتضيا للان يكون عين الذات الموجود المتعين او
يكون شرط التحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين وان
كان لغيره مدخل في تحققه فيه وذلك الغير ممكن لامحة وليس في الممكن اقتضاء
باعتبار ذاته فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود
تحقيقه تقتضي حقيقة الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة وجوب الوجود
الذي هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته ومحوضته موجودا ولا تتصور
في محوضية المعنى الواحد المتعدد لتساوي مراتب الاعداد في الواحد في
العددية فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له في محوضيته معنى الوجود و
الوجوب ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا من الموجود
من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فمن فرض الموجود موجودا باعتبار
ذاته ولا يتكثر من حيث هو موجود وهو المط اذ لا نعني بوحدة الواجب الوجود
الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب الوجود من
لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة وايضا حقيقة
وجود المحض لا يمكن ان يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان لغيرها دخل
في ذلك الاقتضاء وغير محض الوجود يحتاج في التحقق الى الموجد فيعود
اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان وجود المحض يقتضي

[illegible]

علم

ول

عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المط وبالجملة جميع
براهين اثبات وحدة الواجب تع موقوف على اتحاده ووحدة حقيقة الوجود
ان الوجود الحقيقي الذي هو باعتباره يتحقق الموجودات وهو الذي يعبر عنه
بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية حدسية وهذا اظهر من الشمس عندي
فان الوجود الحقيقي الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة هو شمس عالم
العقول والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية الظهور و
بظهوره كل شيء وادراكه كل ذي ادراك وكذلك وحدته لجنب الحقيقة ظاهر
عند كل من له وجدان صحيح وقد مر تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك
يندفع شبهة ابن كمونة الذي بابداعها صار افتخار الشياطين ولنرجع
الى البراهين المشهورة في الكتب فمنها الدليلان المذكوران في الشرح
احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالمتعين الذي به الامتياز ان كان
نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلوازمها فلا تعدد وان
كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب
في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في
الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالماهية الواجبة
حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تاكد الوجود وذلك لانه سبق ان الوجود
الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج وايضا قد مر التنبيهات

بعضها في هذه الرسالة وبعضها في الرسالة المتعلقة
بالامور العامة في بحث الوجود فارجع اليها لتعلم

فان استدل ابن كمونة ان علوان منه في الواجب
في شرح للاوين ان الوجود والتشخص بانه للقسم الذهني
سبيل الا الوجود ولكان له مهية كلية وكل مهية كلية فانما
لانها متنبع لذاتها ان يكون لها جزئيات الا بغير النهاية فلا يوجب
وجود شيء من تلك الجزئيات لنفس المهية فلم يكن الواجب
لذاته واجبا بنفس مهية بحيث ولا يتصور للوجود
الواجبي جزئيات في الذهن فان الا التكثر بامر زائد
سبيل الا الانضمام عرضيات لوجب التكثر اليها
اولا وفضلا وفيها بالكمال والنقصان والوجود
الواجبي غير قابل لشيء
منه

عطف على قوله قد سبق منه

فبناء على ما سبق في الامور العامة ان الوجود
الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب يكون
المراد بالماهية الواجبة حقيقة محض الوجود
منه

على ان الوجود الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد
على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة
الواجب للخلو عن الاقسام الاربعة المذكورة التي رابعها مح بالبديهة والاقسام
الباقية مستلزمة للمط فاندفع ما اورده الشارح تابع الافتخار الشياطين بقوله
هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان قوله الماهية الواجبة ان اريد بها
في اول شقي الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان
قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو
عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما
نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب
فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان
يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب
بلا محذور انتهى اقول ضع ذلك الابلاغ لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم
بانه عين حقيقة الواجب تع وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه
المكن بديهي وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يتحدس بوحدته
بملاحظة الموجودات وما يوجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي
فعلى هذا القول مراد المستدل بالدليل على قوله الماهية الواجبة الوجود الحقيقي الذي
قد مر الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب وهو لا يخلو عن الاقسام

الاربعة

الاربعة التي رابعها بط بالبديهة والثلثة الباقية مستلزمة للمط واما ما قال
الشارح بعد ما ذكره قوله لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لان نقول
لا يكون شقا خامسا لمختاره في الهوامش الجلي حاله لانه ان اريد بالواجب
في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور
انفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب المراد وهو الوجود الحقيقي الذي
باعتبار ذاته موجود وانما يتصور القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب
الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من
واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة ويح اما ان يكون بين الواجب والتعين
لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو
مح لان كل موجود متعين وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم فان كان
الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول غير متخلف والا لوجد
الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب
واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما
الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل على تقدير تعدد الواجب اما ان

لازم ص

يكون بين الواجب الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود
المتاكد الذي يكون الواجب به موجودا و التعين الذي يتخصص به الواجب
الواحد لزم اولا وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المتاكد و التعين
فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود و هذا مستلزم لكون
الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم احد الاقسام المذكورة بعضها مستلزم
للكل و بعضها مح واندفع عنه بعض ما اورده الشارح بقوله اقول قوله
لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك
لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير
للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب الوجود انتهى اقول
ذلك الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود وهو الوجود الحقيقي
المتاكد الذي يتحقق الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين
حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثاني لان وجوب
الذات ليس الا وجوب وجود الذات اذ بدون الوجود الحقيقي تحقق الانعدام
فلزم تقدم وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود
وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره الشارح بقوله وايضا قوله واما ان يكون بين
الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين يختار

ان لا لزوم

ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون
التعين قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين
لا على التعيين فنقول وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف مسلم
لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد انتهى اقول ذلك الاندفاع
لان المراد هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين
ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل
منهما عن الاخر فجاز انفكاك التعين وهو بط وذلك يكفي في اتمام الدليل و
لعل اللزوم اشتبه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام
الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة
في تتميم الى اثبات استحالة جواز الوجوب بدون تعين المتعين بالدليل المذكور
وهو قوله لان كل موجود متعين بل يمكن اثبات استحالة ذلك الجواز بان يقال
لما جاز تحقق الوجوب بدون تعين المتعين فلا يكون علة لمقارنته فاما ان
يكون تلك العلة هي ذلك التعين المتعين فلزم المحذور المذكور وهو تقدم الشيء على نفسه واما ان يكون
تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان الواجب وعلى التقدير يمكن اعتبار كل
من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء في توجه نظر الايراد الذي
اورده الشارح على الدليل الاول على هذا الدليل و دفعه ما مر من ان المراد بوجوب الوجود

هذا م
النظر الذي اورده الشارح على الدليل الاول هو قوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم على ما صدق هو عليه

هو قوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم على ما صدق هو عليه

حقيقة محض الوجود المنزه عن المهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود يملي حدسي
قد مر التنبيهات عليه في مقصد امور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفا
وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشي وموجود له فاما ان يكون تعين
وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشي فلا يوجد غيره و
اما ان يكون كونه صفة لهذا الشي المعين معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون
ممكنا وقال فيه بعبارة اخرى لنقول ان كون الواحد واجب الوجود كونه
هو اما ان يكون واحدا فيكون كلما هو واجب الوجود غير كونه هو بعينه
مقارنته واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون امر الذاته من حيث
هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره فان لذاته اي لانه واجب الوجود
وان كان بسبب وموجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود هو بعينه
سبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات
ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد فنقول واجب الوجود لا يجوز
ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون
تلك الماهية واجب الوجود فيكون لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى
وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك المهية انه انسان فيكون انه انسان
غير واجب الوجود في لا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك
حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدا لكل حقيقة

بل هو

٣ ل

بل هو تاكيد الحقيقة وتصحيحها وان كانت له حقيقة وهي غير تلك المهية فان كان
ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك المهية والحيثية وانما فيكون
الواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس هو واجب الوجود لان له سببا به
يجب فان وجوب المطلق الذي للذات لا يكون معللا فبقي ان يكون
واجب الوجود للذات متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون
كون تلك المهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان بعكس
فواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم يكن
تلك المهية فاذن ليست تلك المهية للشي المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود
بل مهية لشي اخر لاحق له وقد فرضناه مهية لذلك الشي هو هو فلا مهية لواجب
الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية معناه ان الانية والوجود
لو صار للمهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاته او لشي اخر ومع ان يكون لذات المهية
فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا
مح فنقول ان كل ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية
والوجود لا يقوم من المهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون
من اللوازم واللاحقة اما ان يلزم المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها
اياها لشي ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا
فان كانت الانية تتبع المهية وتلزمها بنفسها فيكون الانية قد تبعت في

الانية والوجود شي واحد

وجودها وجودا وكل ما تبع وجوده وجودا فان متبوعه موجود فكان
متبوعه موجودا بالذات قبله فيكون للماهية موجوده بذاتها قبل وجودها هف
فبقي ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذي ماهية هي معلول وساير الاشياء
غير الواجب فلها ماهيات وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود و
انما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهية يفيض عليها
الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسلب ساير الاوصاف
عنه ثم ساير الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به ثم البراهين التي
ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما محصله ان الواحد مما هو واجب الوجود يكون
ما هو به وهو ذاته ومعناه اما مقتضى عليه لذات ذلك المعنى او لعلة فان
كانت حقيقة واجب الوجود لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون
تلك الحقيقة ليست هذا فلا يمكن ان يوجد لغيره وان كانت تحقق هذه الحقيقة
لهذا المعين لا عن ذاتها بل عن غيرها فيكون وجوده الخاص مستفادا من غيره
فلا يكون واجب الوجود هف فان حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط وكيف
يكون الماهية الواحدة لذاتين والشيئان انما يكون اثنين اما بسبب المعنى او بسبب
الحامل للمعنى او بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة
من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن
له وكل ما ليس وجوده الا وجود معين ولا يتعلق بسبب خارج او حالة خارجة

فيما اذ يخالف مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم قال فيه
وبالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من
حيث معناه بل انما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا
يتعلق به الحيوان فان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا
واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل يحتاج اليه في
ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في ماهية ما هو كالجنس
والحال فيما يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا اظهر فتعين ان واجب
الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود
الذي لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب
ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل او العرض والفصل
والعرض لا يفيدان ماهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس اي بالفعل
والعرض لا يفيد ماهية النوع بل يفيد قوام وجودها وحيث ماهية الجنس
او النوع الوجود وفرض دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل
يفيد ماهية الجنس والعرض يفيد ماهية النوع فللوجود الذي لا سبب له ان
فرض له جنس وفصل او ماهية نوعية وعرض مشخص والفصل يفيد
وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا
فتبين من هذا ان الوجود الذي لا سبب له والموجود الذي ماهيته انيته لا يتكثر

بالفصول والعوارض فلا شريك لواجب الوجود بذاته وقال في الالهيات

ان واجب الوجود بذاته لا يتكثر يصح ان يكون فيه كثرة ولنوع عام على وجه

مختص وهو انه ان كان واجب الوجود يقتضي لذاته او لانه واجب الوجود بذاته

او كان شرطا فيه ان يكون مثلا الشمس يصح ان يكون غير آ فلا يكون الواجب الوجود

بذاته الا آ وان كان بسبب ما صار آ واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره

كان م

تمت الحاشية الشريفة بعون الله الملك العزيز

يوم الاربعاء شهر صفر ختم بالخير والظفر على

يد اقل الخليقة بل لا شيء في الحقيقة المذنب

المحتاج الى رحمة ربه الغني ابن محمد

احمد المازندراني تمت تم

تم تم تم تم تم

تم تم تم

تم تم

این مجلد ... [illegible] ... وقف نمود ... [illegible] ... بتاریخ ... جمادی الاول ۱۳۶۳ هجری ... [illegible]





